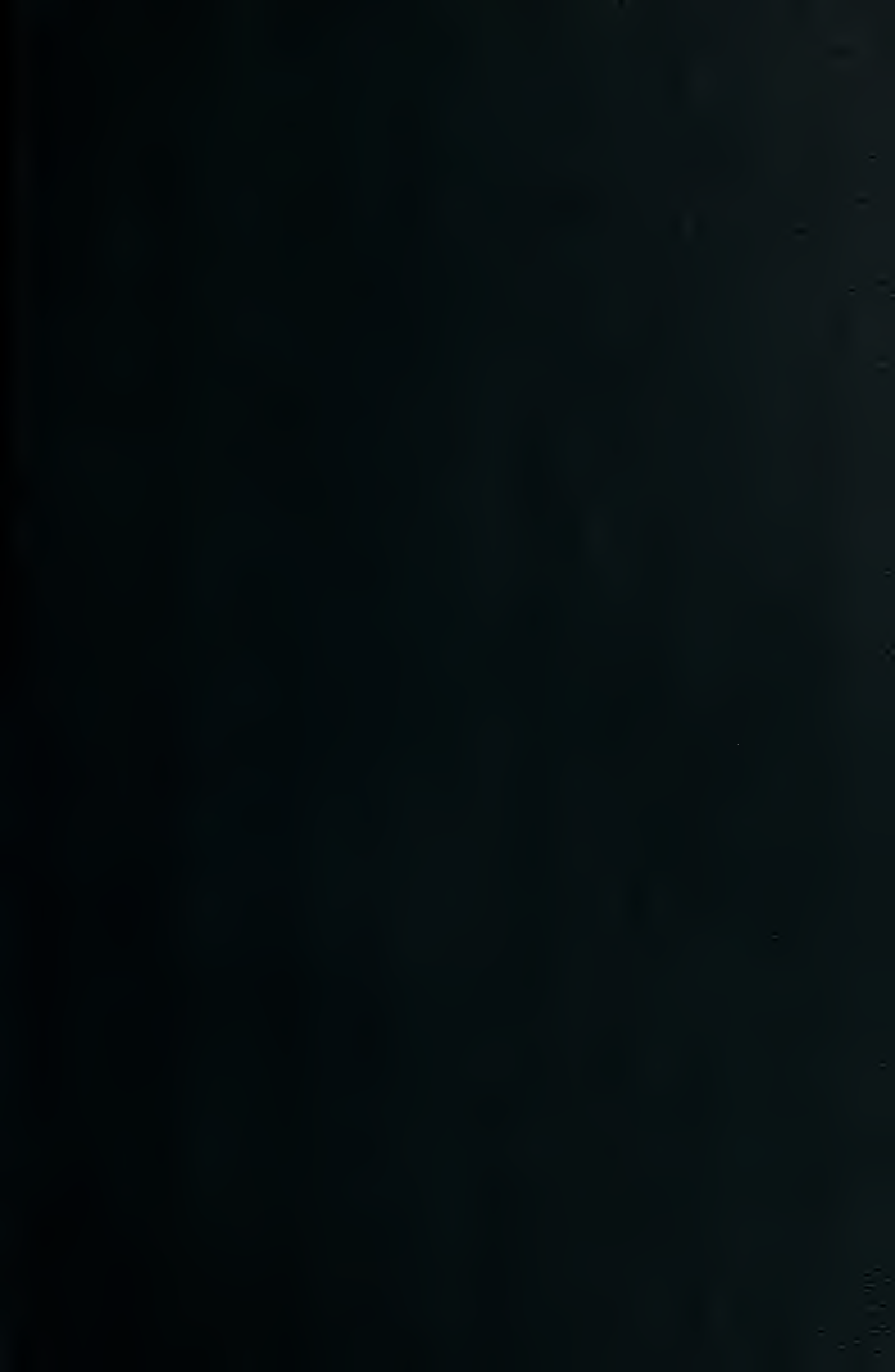
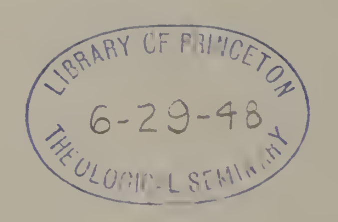
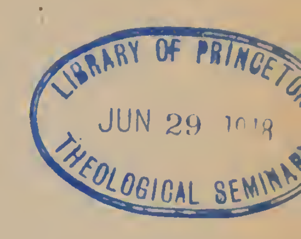




ASOCIACIÓN ESPAÑOLA PARA EL PROGRESO DE LAS CIENCIAS.



HISTORIA
DE LA
FILOSOFÍA ESPAÑOLA.

ÉPOCA DEL RENACIMIENTO.
(SIGLO XVI)

Por el

Doctor MARCIAL SOLANA.

Obra laureada por la Asociación con el Premio Echegaray.

TOMO PRIMERO.



Domicilio social: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.
Valverde, 22.-Teléfono 12.529.

MADRID.
1941.

LICENCIA ECLESIÁSTICA:

NIHIL OBSTAT.
Dr. Augustinus Tobalina
Censor
(Rúbrica)

IMPRIMATUR.
Santanderii 26 Julii 1940.
Josephus, Episcopus Santanderiensis
(Rúbrica)

(Hay un sello con armas episcopales y la inscripción: Obispado de Santander.)

ALDUS, S. A. de Artes Gráficas, Santander-Madrid

Al Sagrado Corazón de Jesús, «In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi» (1).

MARCIAL SOLANA.

(1) San Pablo, ad Colss, II-3.

HISTORÍA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA
EN EL SIGLO XVI.

TOMO PRIMERO.

La ASOCIACIÓN ESPAÑOLA PARA EL PROGRESO DE LAS CIENCIAS organizó en 1928 cinco concursos escalonados para lograr, mediante ellos, la terminación de la *Historia de la Filosofía Española* que dejó principiada el Ilmo. Sr. Dr. Don Adolfo Bonilla y San Martín, Catedrático de la Universidad de Madrid. Cada uno de los cinco concursos dichos tenía asignado un premio de veinte mil pesetas para la mejor de las obras presentadas, y cinco mil pesetas para la impresión de este trabajo. Todas estas cantidades procedían del capital de cien mil pesetas destinado a este fin por el Excelentísimo Señor Don Luis Marichalar y Monreal, Vizconde de Eza y Presidente de la ASOCIACIÓN. La obra presente acudió al concurso que terminó el 31 de marzo de 1933 y que versaba sobre la Historia de la Filosofía Española en la época del Renacimiento: siglo XVI. En abril de 1936, el Jurado calificador designado al efecto, siendo ponente el Ilmo. Sr. Dr. Don Juan Zaragüeta, Catedrático de la Universidad de Madrid, propuso por unanimidad la adjudicación del «Premio Echegaray», correspondiente al concurso susodicho, a la presente obra, acordándolo así la Junta Directiva de la ASOCIACIÓN.

ÍNDICE DE LOS CAPÍTULOS.

CAPÍTULO III.

GÓMEZ PEREIRA.

CAPÍTULO IV.

MIGUEL SABUCO.

CAPÍTULO V.

JUAN HUARTE.

CAPÍTULO VI.

Francisco Sánchez (el Brocense).

CAPÍTULO VII.

Pedro de Valencia.

CAPÍTULO VIII.

Francisco Sánchez (el Escéptico).

CAPÍTULO IX.

Erasmistas españoles.

CAPÍTULO X.

Reformistas españoles.

CAPÍTULO XI.

Otros críticos del Renacimiento.

LIBRO SEGUNDO.

FILÓSOFOS PLATÓNICOS.

CAPÍTULO PRIMERO.

León Hebreo.

CAPÍTULO II.

Fray Luis de León.

CAPÍTULO III.

Sebastián Fox Morcillo.

CAPÍTULO IV.

Miguel Servet.

CAPÍTULO V.

Otros platónicos.

INTRODUCCIÓN.

I. Caracteres de la Filosofía del Renacimiento. El espíritu crítico y los humanistas.

Aunque no está definitivamente escrita la historia de la Filosofía durante la época del Renacimiento, puede decirse con toda seguridad que los caracteres distintivos de la Filosofía renaciente son tres: la crítica de las doctrinas filosóficas que imperaban al surgir el Renacimiento; el afán de construir una nueva doctrina filosófica que sustituyera a la que a la sazón dominaba, y que estuviera inspirada en la Filosofía clásica; y un criterio de libertad intelectual omnímoda al verificar aquella crítica y esta nueva construcción. Como se ve, el punto de partida y, por lo tanto, la base de la Filosofía renaciente es el espíritu crítico. Por esto dijo Don Adolfo Bonilla y San Martín que «Si hay una filosofía renaciente, mejor dicho, si hay un carácter general que distinga a los filósofos del Renacimiento, ese carácter y esa filosofía son el criticismo» (1). Y refiriéndose no sólo a la Filosofía, sino a toda la labor del entendimiento humano, aseguró Balmes que la «crítica y la controversia forman el distintivo del siglo XVI y parte del XVII» (2).

Al surgir el Renacimiento imperaba por completo en el orden filosófico el peripatetismo escolástico, en plena decadencia en cuanto al lenguaje y a la forma de expresión, al método de investigación y de exposición, y a las doctrinas y soluciones. Los humanistas, u hombres del Renacimiento, juzgaron mala esta Filosofía; y se alzaron

---

(1) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento. Conclusión.* Madrid, 1903, pág. 567.

(2) *El Protestantismo comparado con el Catolicismo,* cap. LXXII, pág. 306 del vol. VIII de las *Obras completas del Dr. Don Jaime Balmes, Pbro.,* Barcelona, 1925.

contra ella, aspirando, primero a derrocarla, y después a sustituirla por otras nuevas doctrinas. Para construir éstas acudieron los renacientes a lo que era el acervo común de su cultura y el norte de su actividad toda, a la antigüedad clásica; pero no quisieron reproducir exactamente las doctrinas cual salieran de los libros de los filósofos griegos y romanos, sino que las renovaron, interpretándolas con el criterio individual y libre de cada uno de los filósofos que acometieron esta empresa. Víctor Cousin sintetiza el proceso de la Filosofía renaciente diciendo que ésta rechaza la escolástica, aspira a algo nuevo, y forma lo nuevo con la antigüedad (3).

Las causas que produjeron este espíritu crítico en los humanistas se reducen a la necesidad verdadera de reforma en la Filosofía medieval; y puntualmente las detalló repetidas veces Menéndez y Pelayo con estas palabras: «Caracterízase la filosofía de los siglos XV y XVI, vulgarmente llamada *Filosofía del Renacimiento* (y en la cual cabe a Italia y a España la mayor gloria), por una reacción más o menos violenta contra el espíritu y procedimientos del peripatetismo escolástico de los siglos medios. La difusión del conocimiento de las lenguas antiguas; el estudio directo de las obras de los filósofos griegos en sus fuentes; los grandes trabajos de investigación y de filología que entonces comenzaban y que hoy gloriosamente vemos cumplidos; la mayor pureza del gusto, que traía por consecuencia forzosa una nueva forma de exposición y una aversión cada día mayor a las sutilezas y argucias, deleite de la escuela degenerada; la importancia que ya se iba concediendo a los métodos de observación, no reducidos a *nuevo órgano*, pero próximos a serlo; los descubrimientos que cambiaban la faz del mundo, completándole, por decirlo así, con nuevas tierras y nuevos mares, y difundiendo por medio de la imprenta la verdad y el error en innumerables libros; la vida artística, cada vez más avasalladora y más luminosa; la heroica infancia de las ciencias naturales, que fueron desde su principio el más formidable ariete contra el formalismo vacío y contra el despótico dominio de las combinaciones lógicas, que por tanto tiempo habían sustituído a la realidad activa y fecunda, todo, en suma, concurría a acelerar el advenimiento de la libertad filosófica» (4).

---

(3) *Cours de l'histoire de la philosophie* Dixiéme leçon. *Oeuvres de Víctor Cousin*, t. I, Bruselas, 1840, págs. 201-211.

(4) *Historia de las ideas estéticas en España*, cap. VI, t. III de la edición publicada en la *Colección de escritores castellanos*, Madrid, 1896, págs. 7 y 8; y *De las visicitudes de la filosofía platónica en España*. III. *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, págs. 62 y 63.

¿Y cuál fué el resultado de este procedimiento crítico y de este anhelo renovador que trajo al orden filosófico el Renacimiento? Según Víctor Cousin la tendencia filosófica del Renacimiento: «ne compte aucun homme de génie que l'on puisse mettre en paralléle avec les grands philosophes de l'antiquité, du Moyen age et des temps modernes; elle n'a produit aucun mouvement durable, et, si on la juge par ses oeuvres, il y a des motifs d'être sévere pour elle» (5). Según Menéndez y Pelayo, el Renacimiento pudo «realizar totalmente su ideal de perfección y hermosura, y lograr su definitiva fórmula estética, superior, en algunos casos, a la de la antigüedad, y rival de lo antiguo otras veces, en obras de artistas tales como Rafael, Leonardo de Vinci, Miguel Angel y el Tiziano, como el Ariosto, Shakespeare y Cervantes, como Fr. Luis de León y Spencer; pero en filosofía no alcanzó tanta fortuna, no por culpa de aquella vigorosa generación, capaz de encontrar nuevos mundos, sino por culpa de los tiempos, que todavía no estaban maduros» (6).

Para fijar con exactitud los efectos del Renacimiento en la Filosofía hay que distinguir las dos tendencias que hemos advertido en los humanistas: el espíritu crítico, de juicio y de censura para la Filosofía medieval; y el anhelo constructivo, que intentaba producir una nueva doctrina filosófica, para sustituir con ella a la que hasta entonces había dominado.

Respecto a lo primero no se puede dudar que el criticismo del Renacimiento tuvo éxito completo: que el examen y la censura que realizó en la Filosofía peripatético-escolástica de los decadentes de los siglos XV y XVI consiguió plenamente su objeto; porque limpió a esta Filosofía de los vicios que la condujeron a los límites de una muerte merecida. El lenguaje filosófico no es ya rudo y tosco, como lo fuera hasta entonces; el método no fué exclusivamente apriorístico y ergotista, sino que, sin abandonar el silogismo, redujo a éste a un lugar adecuado, acabó con la inmoderada sutileza de los raciocinios, dió nuevo auge a la observación y a la experiencia, bases de la inducción, limitó el valor del criterio de autoridad, y cercenó cuestiones inútiles y baladíes; se amplió la importancia de las partes de la Filosofía distintas de la Dialéctica, que hasta entonces había absorbido casi por completo la Filosofía entera; se procuró el conocimiento

(5) Loc. cit.
(6) *De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant*. II. *Estudios de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 163.

directo de las obras de los grandes maestros en sus textos auténticos y en los idiomas en que ellos escribieron; se progresó en la crítica de las fuentes históricas de la Filosofía; y, sobre todo, se estimuló el ingenio, haciendo que el entendimiento sacudiera el marasmo y la pereza en que yacía, y que, bien por sincero anhelo de verdad, bien para defenderse en la incesante lucha intelectual y científica que trajo el Renacimiento, trabajara y siquiera aspirase a lo grande, a producir algo original y propio, dentro siempre de la verdad.

En la parte positiva, es decir, en el deseo de construir una Filosofía que, aun basada en lo anterior y, sobre todo, en lo clásico, tuviera a la vez originalidad y verdad, no logró el Renacimiento el mismo éxito que en su labor crítica y negativa. Si se pasa revista a los filósofos renacientes no se halla ni uno siquiera que por la originalidad e importancia de sus doctrinas pueda ponerse en el mismo plano que los grandes genios que se han destacado en las otras épocas de la Filosofía: Platón y Aristóteles, entre los clásicos; Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto, en la Edad Media; Descartes y Kant, en los siglos modernos. Y es que el destruir ha sido siempre mucho más fácil a los hombres que el edificar.

II. España y la Filosofía del Renacimiento.

Dijo Menéndez y Pelayo que en la Filosofía del Renacimiento «cabe a Italia y a España la mayor gloria» (7); pero yo creo que en la Filosofía del Renacimiento el primer puesto no es de Italia ni de ninguna otra nación del mundo sino de España. Italia tiene sobre nosotros la ventaja de haber sido la cuna del Renacimiento. Hay entre los renacientes italianos figuras de mayor vistosidad y renombre que entre nosotros; pero filósofos de la época del Renacimiento de mayor mérito y valía que los españoles no los tuvo Italia, madre del Cardenal Bessarion, de Lorenzo Valla, de Marsilio Ficinio, de Juan Pico de la Mirándula, de Pedro Pomponazzi y de Mario Nizolio; ni Francia, patria de Pedro Ramus; ni los países del Norte, donde nacieron Rodolfo Agrícola, Erasmo de Rotterdam, Juan Reuclin y Ulrico de Hutten. Esto lo van a demostrar plenamente las páginas de esta obra, en las que he de exponer las doctrinas y la labor filo-

---

(7) *Historia de las ideas estéticas en España*, cap. VI, t. III, Madrid, 1896, pág. 7, y *De las visicitudes de la filosofía platónica en España*, III. *Estudios de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 62.

sófica de los españoles del siglo principal del Renacimiento; mas, para que la verdad brille desde el principio, vayan por anticipado dos nombres. ¿Qué renaciente extranjero hizo una crítica tan eficaz y certera de los defectos de la Escolástica decadente e indicó, a la vez, algunos de los remedios aptos para curar estos males, con el acierto con que lo realizó el valenciano Juan Luis Vives? ¿Qué autor del siglo XVI construyó de nuevo y con la relativa originalidad que era posible la Metafísica entera, elaborando una nueva síntesis filosófica conforme a las exigencias de la época, dándola solidez y verdad a toda prueba, a la par que la purificaba de los defectos que afeaban a los escolásticos decadentes, más que el granadino Francisco Suárez? Luego en el aspecto crítico y negativo, y en el constructor y positivo, la palma y la gloria mayor de la Filosofía renaciente corresponde a sola España.

De aquí la importancia que para la Historia de la Filosofía Española tiene el siglo XVI. Es el punto culminante de nuestra grandeza filosófica; en él ocupamos dentro del orden filosófico el primer puesto, por justo derecho de conquista intelectual, ganado en lucha contra los ingenios todos de la tierra por la ciencia y la sabiduría de los filósofos españoles.

III. División de la Filosofía del Renacimiento. Plan de esta obra.

Desde el momento que el criterio con el cual la Filosofía del Renacimiento hacía la crítica de la Escolástica medieval y construía las doctrinas con que intentaba sustituir a aquélla era de absoluta libertad, dejando que el entendimiento del filósofo pensase como quisiese, era natural que aparecieran las doctrinas filosóficas en número grandísimo y en confusión desconcertante. «Más que movimiento ordenado y dialéctico, dice Menéndez y Pelayo, semeja el movimiento de la Filosofía del siglo XVI una insurrección formidable, en que, mezclándose abigarradamente los varios colores de las banderas, producen a un tiempo halago en los ojos y cierta confusión en el espíritu... El entendimiento humano, aunque abrumado por la ingente carga de la tradición antigua, parecía haber vuelto a aquel período de espontaneidad en que floreció la especulación presocrática» (8).

(8) *De los orígenes del criticismo y del escepticismo en España y especialmente de los precursores españoles de Kant.* II. *Estudios de crítica filosófica,* Madrid, 1918, pág. 164.

En la época del Renacimiento tornaron a exponerse todas las doctrinas filosóficas que hasta entonces habían producido los siglos, cual si el entendimiento humano, agotado ya su poder de invención, pretendiera mostrar la variedad inmensa de soluciones que él había dado a los problemas filosóficos. Por esto, como escribe Menéndez y Pelayo: «Junto al idealismo de Elea renacían la física jónica o los números de Pitágoras; enfrente de las explicaciones místicas y teosóficas del mundo, se ensayaba la explicación naturalista. Roto el cetro de la autoridad y triunfante la crítica de los humanistas, aplicada a la interpretación de los textos, unos seguían al Platón del *Parménides*, otros al Platón del *Timeo*, otros al Platón de los Alejandrinos, cuáles al Aristóteles de Averroes, cuáles al Aristóteles de Alejandro de Afrodisia. A deshora levantaban del sepulcro los átomos de Leucipo y de Demócrito, la moral de Zenón y de Crisipo, las teorías astronómicas de Arquitas y de Philolao» (9).

Esta misma variedad y confusión de doctrinas filosóficas se advierte en España durante la época del Renacimiento. Es, pues, necesario ordenar de alguna manera esas doctrinas, para poder exponerlas de modo que el orden facilite su conocimiento y comprensión. ¿Cuál ha de ser el criterio y el fundamento de esta clasificación? A mi juicio no hay otro racionalmente aceptable que fijarse en las doctrinas que sirvieron de base a los renacientes para construir las nuevas filosofías con las que ellos, basándose siempre en su libre juicio, pretendieron sustituir al escolasticismo medieval decadente; y, luego, agrupar las doctrinas renacientes en tantas secciones como fueron las antiguas escuelas que se intentaron renovar.

Este es el criterio que preside la clasificación que hace de la Filosofía española del siglo XVI el índice a que ha de ajustarse este trabajo según las bases del concurso. Así agrupa a nuestros filósofos de la décimasexta centuria en seis órdenes: críticos, platónicos, peripatéticos, eclécticos, místicos y escolásticos. De los filósofos españoles del siglo XVI, unos se proclamaron independientes y aspiraron tan sólo a criticar y señalar los vicios y defectos de las doctrinas que hasta entonces habían dominado, sin intentar ofrecer otras que reemplazaran a aquéllas, o si construyen y presentan nuevas doctrinas lo hacen sin fundarse en el pensamiento anterior, y se apoyan en solas sus ideas propias: estos son los filósofos críticos e independientes, los ciudadanos libres en la república de las letras. Otros filósofos

(9) Obra y edición citadas, págs. 164 y 165.

españoles del mismo siglo XVI pretenden, ciertamente, crear algo nuevo; pero tomando como base doctrinas conocidas y expuestas anteriormente. Este segundo grupo puede subdividirse en un número de secciones igual al de las doctrinas filosóficas antiguas que los mismos filósofos trataron de reverdecer. El índice o sumario de este concurso fija en cinco esas secciones, según que la restauración susodicha se funde en Platón, en Aristóteles, en otros distintos maestros, en las doctrinas místicas del Catolicismo, o en la Escolástica de los siglos medios.

Que yo no encuentro aceptable del todo esta clasificación, casi no necesito decirlo: porque es tan difícil escribir un libro con plan ajeno, como vestir un traje de otra persona y encontrarse a gusto y bien. Para mí la clasificación de la Filosofía Española del siglo XVI que hizo Bonilla y San Martín, basándose casi por completo en la de Menéndez y Pelayo en el *Inventario bibliográfico* de la tercera parte de la *Ciencia española* (10) e imponen las bases del concurso, tiene varios defectos.

En la clasificación consabida sobra un miembro, la Mística: porque ni la Mística es propiamente Filosofía, ni los místicos son filósofos en cuanto místicos; y si se incluyen en la Historia de la Filosofía a la Mística y a los místicos, habría que incluir también, por la misma razón, a la Teología y a los teólogos, a la Exégesis bíblica y a los escriturarios..., convirtiendo así la Historia de la Filosofía en una historia general de la cultura. En la clasificación susodicha falta un miembro, la Filosofía heterodoxa, en el que deben ser colocados Juan de Valdés, Miguel Servet...; y otro en el que se incluyan los escritores de tendencias sensualistas: Huarte, Sabuco... Además, varios de los miembros de la clasificación que analizamos no se excluyen mutuamente; y así, v. gr., no puede afirmarse en absoluto y sin explicación alguna que sean diversos el grupo peripatético y el grupo escolástico, porque uno y otro tienen como fondo común la doctrina del Estagirita. Para que ambos grupos se excluyan es necesario añadir algo a la nota común, el peripatetismo, y caracterizar al primer grupo por su adhesión al Estagirita en sí mismo considerado, según le presentan sus libros en los originales griegos, o a lo más vistos a través de los intérpretes clásicos; y al segundo por su conformidad con el Aristóteles de la Escolástica medieval.

Esta misma disparidad de criterio tengo respecto a la colocación

(10) T. III, Madrid, 1888, págs. 181 a 198.

de algunos autores comprendidos en el índice de Bonilla. A mi juicio, varios de esos autores no deben incluirse en una Historia de la Filosofía, porque propiamente no son filósofos: Alonso de Valdés, Juan Pérez, Cipriano de Valera, Alonso de Castrillo, Benito Arias Montano, Antonio de Guevara, Santa Teresa de Jesús... Otros escritores no están incluídos en el sumario de Bonilla, aunque indudablemente debe hablar de ellos un historiador de la Filosofía Española del siglo XVI: Bartolomé José Pascual, Pedro Serrano, Bartolomé de Medina, Francisco Zumel, Luis de Molina, Gregorio de Velencia, Juan de Mariana, Alonso de Castro... Finalmente, algunos de los filósofos incluídos en el sumario en cuestión están fuera del grupo en que deben ser colocados: Huarte, Sabuco, Juan de Valdés, Fr. Luis de León, Servet y Pedro Simón Abril, por ejemplo, deben desaparecer del grupo de filósofos críticos los tres primeros, del de los platónicos el cuarto y el quinto, y del de eclécticos el sexto; y pasar: a la sección de filósofos sensualistas, Huarte y Sabuco; a la de heterodoxos, Juan de Valdés y Servet; al de peripatéticos clásicos, Pedro Simón Abril; y al de escolásticos, Fr. Luis de León.

Además, en casi todas las secciones: críticos, platónicos, peripatéticos, eclécticos y escolásticos, antes de llegar a cada autor particular es necesario establecer algunas subdivisiones, que, dentro de los respectivos grupos, ordenen los filósofos en ellos comprendidos según las notas que, dentro del carácter común de platónicos, peripatéticos, escolásticos, etc., distinguen y separan a dichos autores.

Inútil sería que yo me detuviera ahora en exponer y razonar cómo dividiría yo la Historia de la Filosofía Española en el siglo XVI si tuviera libertad para escribirla con arreglo al plan que yo entiendo ser más aceptable: las bases del concurso me obligan a desarrollar precisamente el plan formado por Bonilla y no otro cualquiera. Sin embargo, trataré de todo lo que el índice consabido contiene y de bastantes autores que omite, pero que es indispensable estudiar si ha de ser cabal y exacto el conocimiento de la Filosofía Española del siglo XVI.

Respecto a cada autor, daré primeramente una breve noticia biográfica, para que el lector conozca la persona del filósofo que vamos a estudiar; después, y a fin de que el conocimiento de cada filósofo sea cabal, pondré una nota bibliográfica, enumerando los libros de toda índole que escribieron cada uno de estos pensadores, indicando cuándo y dónde se imprimieron por vez primera; luego me detendré lo necesario en los libros y doctrinas de carácter filosófico, sobre todo

en lo que represente mayor originalidad de pensamiento; y, por último, diré cuál es mi juicio respecto a cada uno de estos escritores, procurando subrayar lo que cada uno de ellos aportó de nuevo al acervo común de la cultura filosófica, y la influencia que en ella logró alcanzar, si es que tal influencia ha existido.

Y ahora, como fiel cristiano que soy, yo pido a Dios, de quien procede toda luz de verdad, que me ayude para dar cima con acierto a esta Historia, que emprendo en pro de la Filosofía y de España, y que tiene obstáculos y dificultades grandísimos.

LIBRO PRIMERO.

FILÓSOFOS CRÍTICOS.

CAPÍTULO PRIMERO.

HERNANDO ALONSO DE HERRERA.

I. NOTICIA BIOGRÁFICA.

Nació Hernando Alonso de Herrera (1) en la segunda mitad del siglo XV, sin que sea posible concretar hoy más la fecha, en Talavera de la Reina (2); y fué hijo, como él mismo lo dice en el *Diálogo* que luego examinaremos, de Lope Alonso de Herrera. Tuvo dos hermanos, Gabriel y Diego de Herrera, que figuran como interlocutores en el *Diálogo* susodicho, y un hijo, Lope Alonso de Herrera, que fué eruditísimo y pronunció una *Oratio de studiis humanitatis* en la Universidad Complutense el 11 de octubre de 1530. Nuestro Hernando Alonso de Herrera fué invitado, como él mismo dice en el *Diálogo* mentado, por el Cardenal Jiménez de Cisneros «a echar los cimientos de las letras oratorias» en la Universidad de Alcalá; y desempeñó la cátedra de Retórica y Gramática desde 1509 hasta 1513, en que fué sustituído por el famosísimo Antonio de Nebrija, creyendo probable Don Adolfo Bonilla (3) que, a su vez, Herrera ocupase la cátedra que tenía Nebrija en la Universidad de Salamanca, pues que en ella figura ya como catedrático de Retórica en el curso de 1518 a 1519. Gabriel Alonso de Herrera murió, siendo catedrático de Salamanca, en el año 1527.

---

(1) Véase: *Adolfo Bonilla y San Martín. Un antiaristotélico del Renacimiento. Alonso de Herrera y su «Breve disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces». Extrait de la «Revue Hispanique», tome 4, New York, París, 1920.*

(2) Don Nicolás Antonio (*Bibliotheca hispana nova*, t. I, Madrid, 1783, página 377, columna 1.ª) hace a Herrera salmantino; pero se equivoca evidentemente.

(3) Op. y ed. cits., pág. 6.

II. Nota bibliográfica.

Alonso de Herrera imprimió tres obras de índole gramatical y retórica, y una de carácter filosófico. Las primeras admiten una subdivisión, porque la una es original de Herrera y las otras son estudios sobre varios autores.

Obra gramátical propia de Herrera es la *Brevis quaedam disputatio de personis nominum, pronominum et participium, adversus Priscianum grammaticum.* No consta ni el lugar ni el año de la impresión de este libro. Es un tratado gramatical contra Prisciano, que sostenía ser todo nominativo tercera persona, excepto *ego*, que es primera, y *tu*, que es segunda. A la segunda persona pertenecen también, según Prisciano, los vocativos. Herrera cree que apenas hay nominativo alguno que no sea, en realidad, tercera persona.

Obras gramático-retóricas de Herrera basadas en libros de otros autores:

Opus absolutissimum Rhetoricorum Georgii Trapezuntii cum additionibus Herreriensis. No he podido ver este tratado; y no tengo de él otra noticia que su título.

Expositio Laurentii Vallensi, de Elegantia linguae latinae. Cum disputatione trium personarum, nominum videlicet et pronominum, et participium, adversus Priscianum grammaticum. No sé cuándo se editó por primera vez esta obra. Hay una impresión hecha en Alcalá en 1527 por Miguel de Eguía. La *Elegantia linguae latinae* de Valla, era texto muy frecuente de Gramática en las clases de la época renaciente. Herrera no es un secuaz ciego de Valla, sino que frecuentemente le contradice y disiente de él en esta *Expositio.*

Obra filosófica de Herrera, y el tratado más famoso de cuantos salieron de su pluma, es el que vamos a examinar en párrafo aparte, como, por su interés, merece el libro.

III. «Breve disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces».

Con el título de *Disputatio adversus Aristotelis Aristotelicosque secuaces*, compuso Hernando Alonso de Herrera un tratadito que lleva este subtítulo, que declara bien su contenido: «Comienza en loor de Dios una breve disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus se-

cuaces, que las hablas nuestras no sean cuantidades, como lo enseña el mismo filósofo en sus Predicamentos.» «Acabóse esta obra, según indicación de ella misma, en Salamanca, víspera del Corpus Christi (4). Año del Misterio de la Encarnación del Hijo de Dios de mil y quinientos y diez y siete.» No consta el nombre del impresor (5).

En la primera edición, que es bastante rara, y de la que, afortunadamente, me he podido servir para este estudio, el texto de Herrera va en latín y en castellano; la página del lado izquierdo lleva el texto latino, y la del lado derecho, el castellano (6).

Este opúsculo contiene un prólogo y ocho partes o capítulos, que el Autor llama, unas veces actos (así denomina el 1.°, 2.°, 3.°, 5.°, 6.° y 8.°), otras entremeses (el 4.°) y otras disputas (el 7.°).

En el prólogo, que es un expresivo encomio del gran Cardenal Jiménez de Cisneros, sobre todo por los méritos que contrajo fundando la Universidad de Alcalá y varios colegios, imprimiendo la Sagrada Biblia en edición políglota, y otras varias obras, dice Herrera que, por estos méritos del Cardenal: «todas las oficinas de las artes debían dedicar [le] sus obras», y que mayormente lo debe hacer él (Herrera), por haber sido «el primero» que fué «convidado a echar los cimientos de las letras oratorias» en la Universidad complutense.

Los actos, entremeses o disputas son diálogos que sostienen Aristóteles y Hernando Alonso de Herrera, el primero; el Maestro Pedro Hispano y Diego de Herrera, hermano del Autor, el segundo; Juan Versorio y Alonso Ruiz de Isla, el tercero; un fraile conventual y Gabriel de Herrera, hermano asimismo de Alonso y escritor en castellano de *re agricola* (7), el cuarto; Boecio, Jacobo Fabro y Don Pedro Mártir de Anglería, el quinto; Gregorio Valla, de Placencia, y el Comendador griego Hernán Núñez de Valladolid, el sexto; Alberto Magno y Don Pedro del Campo, Obispo de Utica, el séptimo; y Juan Mayor, escocés, y Don Jorge de Baracaldo, el octavo.

El estilo de todos estos diálogos es vivo y animado, no exento de donaire y de algún ornato, no obstante no prestarse mucho a gran-

(4) 10 de junio de 1517.

(5) Don Adolfo Bonilla, en la obra antes citada, reimprimió el texto castellano de esta *Disputa*, pero no el latino.

(6) Yo he utilizado el ejemplar de esta primera edición que guarda la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander, con la signatura R.-IX-7-12. No lleva foliación alguna en las páginas. Por esto no indico folios ni páginas al referirme al texto.

(7) *Obra de agricultura, copilada de diversos autores*, impresa en Alcalá en 1513, por Arnao Guillén de Brocar.

des primores de dicción el asunto del libro. Herrera demuestra poseer erudición, sobre todo en autores clásicos, citando a Platón, Aristóteles, Cicerón, Virgilio, Horacio, Plinio, Apuleyo, Marcial... También da pormenores y noticias interesantísimos y que se leen con verdadero deleite, sobre algunos de los interlocutores del diálogo: Alonso Ruiz de Isla, Gabriel de Herrera, Don Pedro Mártir de Anglería, Hernán Núñez de Valladolid, Don Pedro del Campo y Don Jorge de Baracaldo.

El asunto de la obra es una impugnación del aserto de Aristóteles, en el capítulo cuarto del libro de las *Categorías* o *Predicamentos*, de ser la oración, nuestras hablas, como dice Herrera, una determinada especie de la cantidad, ya que se miden sus sílabas, las cuales son unas breves y otras largas; y de cantidad discreta, porque las partes de la oración y de la palabra no se unen en ningún término que sea común a todas ellas: «Ἔστὶ δὲ διωρισμένον μέν, οἷον ἀριθμός καὶ λόγος... Ὡσαύτως δὲ καὶ ὁ λόγος τῶν διωρισμένων ἐστίν. Ὅτι μέν γὰρ ποσόν ἐστιν ὁ λόγος, φανερόν· καταμετρεῖται γὰρ συλλαβῇ βραχείᾳ καί μακρᾷ· λέγω δὲ αὐτὸν τὸν μετὰ φωνῆς λόγον γινόμενον. Πρὸς οὐδένα γὰρ κοινον ὅρον αὐτοῦ τὰ μόρια συνάπτει. Οὐ γὰρ ἐστι κοινὸς ὅρος, πρὸς ὃν αἱ συλλαβαί συνάπτουσιν, ἀλλ᾽ ἑκάστη διώρισται αὐτή καθ᾽ αὑτήν.» (8). Defienden esta doctrina el propio Aristóteles, Pedro Hispano, Juan Versorio, el conventual anónimo, Jacobo Fabro, Gregorio Valla, Alberto Magno y Juan Mayor en cada uno de los ocho diálogos, respectivamente; y la impugnan el Autor y sus hermanos Diego y Gabriel de Herrera, Alonso Ruiz de Isla, Don Pedro Mártir de Anglería, Hernán Núñez de Valladolid, Don Pedro del Campo y Don Jorge de Baracaldo. Como era natural, siempre queda triunfante la doctrina que Herrera defiende: las oraciones, nuestras hablas, no son cantidades discretas ni de ninguna especie; y hasta el propio Aristóteles se reconoce vencido por Hernán, diciendo muy humildemente al Autor: «Agradezcooslo, Herrera, que tan lindamente habéis mostrado lo cierto; y yo confieso sin debate que estos mis Predicamentos... han menester revista.» Todo esto, añade Herrera, lo dijo Aristóteles «con pasa volante de vergüenza» y «con gesto pensativo».

En cuanto al contenido filosófico, las razones que en los ocho diálogos presenta Herrera para demostrar que las hablas u oraciones no son cantidades discretas, se reducen a las siguientes:

(8) Cito por la edición *Aristotelis opera omnia graece et latine*. Volumen Primun... Parisiis. Editore Ambrosio Firmin-Didot. M.DCCC.LXXVIII, páginas 6 y 7.

Primera. Se llama cantidad a la medida, de suerte que lo que no es medida, no es cantidad: porque toda medida es cantidad y toda cantidad es medida. Nuestras oraciones o hablas no son propiamente cantidades, ni discretas ni continuas, aunque estén compuestas de sílabas, que son unas breves y otras largas: porque no son las oraciones, palabras y sílabas la medida en sentido activo, sino que son la entidad que es medida por el tiempo; es decir, son únicamente medidas en sentido pasivo. Sólo la medida es sentido activo, lo que mide a otra cosa, es cantidad en sentido propio. Luego las oraciones, nuestras hablas, no son cantidades.

Segunda. Las oraciones, «nuestros decires», no son cantidades discretas, «apartadas», porque dos términos contrarios no pueden unirse en un tercero; lo continuo y lo discreto o «quebrado», como dice Herrera, son enemigos capitales, esto es, términos contrarios: luego no se pueden unir en un término medio. Ahora bien, lo largo y lo breve no corresponde a las cantidades discretas o apartadas, sino a las continuas: las sílabas de nuestras hablas u oraciones son largas o cortas por razón del tiempo invertido en pronunciarlas; y éste, el tiempo, se cuenta entre las medidas continuas. Luego si las oraciones sou cantidades por razón del tiempo, que mide la pronunciación de sns sílabas, y el tiempo es medida solamente de las cantidades continuas, las oraciones, nuestras hablas, no serán nunca cantidades discretas.

Tercera. Aunque a veces se trate de medir por las oraciones, por nuestras hablas, otras cosas, como cuando se dice tardaré dos avemarías, cenaré en un credo, etc., no son ellas, sin embargo, lo que propiamente mide, ni, por consiguiente, son cantidades: porque lo que en estos casos mide no es la oración, sino el tiempo invertido en pronunciar la oración. Además, si se admitiera que todo aquello que mide a otra cosa se debe contar entre lo que es propiamente una medida y, consiguientemente, cantidad, se incurriría en dos inconvenientes «muy enormes», al decir de Herrera; a saber: *A)* Que las medidas y cantidades serían infinitas, y se ignoraría por qué razón nuestro entendimiento, a pesar de su debilidad natural, no puede alcanzar lo infinito, toda vez que conoce cantidades infinitas. *B)* Que si, por la razón expuesta, las cantidades y medidas son infinitas, es indudable que nos engañaron Aristóteles y los filósofos que enseñaron que las especies de cantidades son pocas, cuando mucho cinco o seis.

Cuarta. Dos términos contrarios o «fronteros», que dice Herrera,

estando en sus fuerzas y en su condición íntegra y cabal, no pueden permanecer juntos en un término tercero. Medir y ser medido son términos contrarios, «fronteros». Luego medir y ser medido no pueden coincidir en un mismo sér, esto es, a la vez, y bajo el mismo respecto, no puede un sér medir y ser medido. De aquí que ni nuestras hablas ni las sílabas de que ellas constan puedan ser cantidades: porque si las palabras y las sílabas son largas o breves, evidentemente son medidas por el tiempo, ya que todo lo que es largo o breve, por el hecho de ser tal, es medido; y si las palabras y sílabas, en cuanto tales, son medidas, ya no pueden, en cuanto son palabras y sílabas, medir, ser ellas medida activa. Luego las palabras y sílabas no pueden ser cantidades; pues, por hipótesis, sólo lo que mide es cantidad.

Quinta. Entre dos términos contrarios existe «tan sonada enemistad que se maltratan el uno al otro». La cantidad continua o seguida y la cantidad discreta o desunida son términos contrarios. Luego mutuamente se oponen, se «maltratan». El tiempo es cantidad continua. Luego nunca se podrá componer con la cantidad apartada o discreta. El tiempo mide las palabras y las sílabas largas y breves. Luego éstas, que corresponden a la misma especie de cantidad a que pertenece el tiempo, nunca podrán ser cantidades discretas, que son siempre opuestas a las cantidades continuas.

Sexta. No hay razón para considerar a la muchedumbre como verdadera cantidad. Luego la muchedumbre de vocablos, por grande que ella sea, no se puede llamar verdadera cantidad.

Séptima. A las palabras y a las sílabas las mide el tiempo, que no es cantidad discreta, y ni siquiera cantidad por sí, sino por la cuantía, la longura que en él está metida, como, en el diálogo de Herrera, dice el Obispo Campo. Luego las palabras y las sílabas no pueden, tampoco, ser cantidades discretas.

Octava. Cuando Aristóteles dijo que la oración, las hablas y los números son cantidades discretas, no lo hizo como quien divide un todo (la cantidad discreta) en sus partes (los números y las hablas y oraciones), sino como quien ejemplifica, para esclarecer una doctrina o precepto; y no busca tanto la verdad de lo que el ejemplo afirma, cuanto su claridad, es decir, su aptitud para hacer comprender fácilmente la doctrina de que se trata.

Según dice Herrera, en la «Setena disputa», para que algo sea verdadera cantidad es menester que mida por sí, que constituya una medida por sí mismo, y no por algo distinto de él. Por esta razón,

para Herrera, el tiempo no es cantidad por sí, sino por otro, «por la longura que en él está metida»: porque precisamente por esa «longura» es por lo que el tiempo mide a las cosas. El número, en cambio, es cantidad por sí mismo, porque mide por sí mismo; como dice Herrera, «por sí mismo hace su oficio». Para nuestro Autor es, pues, el número la verdadera y legítima cantidad.

IV. Juicio de Herrara como filósofo.

En cuanto al fondo de la *Disputa*, que hemos examinado, Herrera tiene razón: las palabras y oraciones no son cantidades discretas. En cuanto a las razones que aduce para demostrar esta tesis, aunque en el discurso hay vigor dialéctico y el raciocinio está compuesto «ayudado del arte de Aristóteles contra el mismo Aristóteles», según dice el propio Autor, sin embargo, éste incurre en defectos evidentes. Las razones 2.ª, 5.ª y 7.ª son idénticas: las palabras y oraciones no son cantidades discretas porque las mide el tiempo, y éste no es cantidad discreta. La interpretación que Herrera quiere dar en la razón 8.ª al texto del Estagirita: que al decir éste que las palabras son cantidades discretas no enumeraba las partes o especies comprendidas en la razón genérica de cantidad discreta, sino que ejemplificaba su doctrina, es totalmente inadmisible si se atiende a las palabras mismas del propio Aristóteles en el capítulo cuarto del libro de los *Predicamentos*. El concepto fundamental de la cantidad de que parte Herrera en toda su argumentación: la cantidad es la medida activa, no es exacto; ni es la noción básica de la cantidad para el Filósofo, aunque de ella parta éste al pretender probar, en el lugar antes citado, que las palabras son cantidades. Precisamente en el capítulo trece del libro cuarto de la *Metafísica*, y unas líneas antes de escribir que la cantidad es mesurable, y de fundarse en esto para distinguir la multitud de la magnitud, da Aristóteles su definición de la cantidad: lo que es divisible en aquello que en él existe, de modo que cada uno de los elementos que resultan de la división es apto para existir por sí mismo (9). No tuvo, pues, en cuenta Herrera este capítulo de la *Metafísica*, tan importante para la cuestión que dilucidaba. Por último, el Profesor castellano omite precisamente la razón prin-

(9) «Ποσὸν λέγεταί τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα. ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καί τόδε τι πέφυκεν εἶναι.» (*Aristotelis opera omnia graece et latine*. Volumen ssecumdum. Parisis. Ambrosio Firmin Didot (sin año), pág. 525.

cipal que sirve para demostrar que las palabras no son cantidades, a saber, que ni ellas ni las sílabas de que constan pertenecen propiamente a la categoría de cantidad, sino a la de cualidad; y que si bien en la pronunciación de aquéllas hay cierta sucesión y movimiento, no es tal que implique cantidad *per se* (10).

Alardea Herrera de originalidad en su obra; pues se maravilla de que no hayan reparado en el yerro que padeció Aristóteles al afirmar que las palabras son cantidades discretas, ni los griegos, ni los latinos, ni los moros, ni, sobre todo, Francisco de Mayrones y Lorenzo Valla, cada uno de los cuales hizo un libro sobre los yerros del Estagirita. Sin embargo, no fué Herrera quien primeramente advirtió que era erróneo llamar cantidades discretas a las palabras. El mismo Aristóteles, aunque, en el capítulo cuarto del libro de los *Predicamentos*, afirma que las palabras son cantidades discretas, al estudiar, en el capítulo trece del libro cuarto de la *Metafísica*, las especies de la cantidad no enumera entre ellas a las palabras. Los escolásticos, si bien unos, como San Alberto Magno y el Cardenal Cayetano, siguiendo la doctrina de los *Predicamentos*, tienen a las palabras por cantidades discretas, otros, muy anteriores a Herrera, como Santo Tomás de Aquino y Alejandro de Hales, comentando al Estagirita, prescinden por completo de las palabras al estudiar las cantidades de las distintas especies.

La obra de Herrera tiene un sabor crítico marcadísimo. Representa la tendencia de insurrección contra la autoridad del Estagirita; y eso que Herrera sólo trata de un punto determinado de la doctrina peripatética, y de bien escasa importancia, y, por otra parte, ensalza a Aristóteles con tan grandes alabanzas, como que, por boca de Hernán Núñez de Valladolid, dice que «nació por voluntad de Dios para desterrar los errores de los antiguos sus antepasados»; y, por labios de Don Pedro Mártir de Anglería, llega hasta llamar a Aristóteles «varón santo y en todas las ciencias provechoso», y a encomendarse a «su santa alma, que está allá puesta con los serafines», y le suplica le alcance de Dios el poder probar siquiera algo de las divinales dulzuras, de que Atistóteles está gozando al contemplar la Santísima Trinidad. No obstante todo esto, Herrera, como él asegura por medio del Comendador pinciano: «ni aun por esto daré de cabeza que a diestro y siniestro me vaya tras él [se refiere a Aristóteles]

(10) Véase a Francisco Suárez: *Metaphisicae disputationum*, disp. XLI, sectio III.

como su vasallo; yo de mí puedo decir: muy devoto soy de Aristóteles, mas no su esclavo».

Hay también en el tratado de Herrera una crítica dura y hecha con «libertad castellana», según dice Hernando Alonso por boca del Obispo Don Pedro del Campo, de los defectos de los escolásticos y dialécticos decadentes, sobre todo de los de París. El Obispo Campo contesta a Alberto Magno, quien había calificado de *ensalada* la larga lista de voces que aquel había enumerado para averiguar si las palabras son cantidades, que «es mejor traer tales ejemplos, que traen consigo erudición exquisita, que aprobar con el asno varal de taberna, quimera, anticristo, borrico, como lo usa el común de los lógicos». Más abajo añade el propio interlocutor que «lo que menos hoy hacen los maestros de lógica es enseñar lógica: jarretan los ingenios y estragan los entenderes, que ni en lo natural, ni moral, ni en matemáticas o teología, seamos cuales debíamos, o podríamos llevando el verdadero camino de las artes, y no el astroso»; y que, por ello, «en estos tiempos borrados, no hay hombre que tenga esperanza en ser encumbrado teólogo, ni alcanzar de mil partes una de aquellos misterios suavísimos que gozan aquellos santos padres, nuestros antepasados; y los artistas se han tornado canonistas, que en lugar de razones arrojan textos, y no afinan hasta lo vivo la verdad con razones infalibles. El día de hoy, tan corrupta y oscuramente se enseña todo esto, que mayor trabajo es conocer lo verdadero que aprenderlo con la manera de disputar que ha introducido la escuela de París, no por silogismos, sino por primeros y postreros: muy lejos va de toda sutil lógica, y las orejas doctas la tienen por soez, y no es sino para la escuela, y no para que el pueblo la entienda ni por ella convenza a ninguno». Por último, Don Jorge de Baracaldo truena contra «las suposiciones, amplificaciones, restricciones, apelaciones y otras endechas apócrifas, que más se deben cantar a estos perdidos que andan haciendo corrillos, que a los verdaderos dialécticos. Todo esto habéis inventado los maestros de París». Como profesor de Retórica, y apasionado por la disciplina que cultivaba, dice Herrera, por los labios de Don Jorge de Baracaldo, que los dialécticos incurren en equivocaciones por no tener familiaridad con los libros de Retórica, pensando que es posible enseñar bien la Lógica sin la Retórica, al revés de lo que juzgaban los antiguos.

Dice Herrera que su libro «no es una contienda, sino busqueda de la verdad»; y, no dando al elogio mayor importancia que la que pide la modesta índole de la disputa del Profesor complutense y sal-

mantino, bien se puede suscribir la alabanza que de tal obrita pone su Autor, con ingenuidad notable, en boca del Comendador Hernán Núñez: «Oh, Santo Dios, qué buen discurso llevan estos varones sobre este caso», y eso que la entidad del asunto no es muy grande y que Herrera llama a la suya «liviana cuestión». Bien calificado está de *singularísimo* el tratado de Herrera por Menéndez y Pelayo (11), no tanto por su contenido intrínseco, cuanto por haber iniciado en España, con gran anterioridad a Pedro Ramus, y con alguna respecto a Vives, el movimiento de independencia filosófica contra la excesiva autoridad concedida en las escuelas al Estagirita; y por haber apuntado el deseo de reforma de los procedimientos didácticos y el anhelo de purificar a la Escolástica decadente de los defectos que la afeaban e inutilizaban, en parte, para la enseñanza de la Filosofía.

En cuanto representa el principio de independencia filosófica y de rebelión contra la autoridad de Aristóteles, dominante en la Filosofía al comenzar el siglo XVI, y un deseo de reforma metodológica y didáctica en la Escolástica decadente, la *Disputatio* de Herrera tiene gran influjo en toda la Filosofía española del siglo XVI, ya que son legión los escritores que siguieron entre nosotros este movimiento, e innumerables los libros que para procurar dichos fines lanzaron al público. La misma obra de Herrera, al poner distintas personas reales e históricas defendiendo las doctrinas del Profesor salmantino, parece indicar que éste fué seguido en sus tendencias filosóficas por sus hermanos Diego y Gabriel de Herrera, Don Pedro Mártir de Anglería, el Comendador Hernán Núñez, el Obispo Don Pedro del Campo y el Secretario Jorge de Baracaldo.

---

(11) *La Ciencia española*, t. III, Madrid, 1888, pág. 163.

CAPÍTULO II.

JUAN LUIS VIVES.

I. Noticia biográfica.

La vida de Vives ha sido estudiada con esmero por Mayans y Siscar (1), Naméche (2), Vanden Bussche (3), Lange (4), Bonilla y San Martín (5)... A estos autores, y a las obras del propio Vives, que suministran muchos y muy interesantes pormenores biográficos, debe acudir quien desee conocer cuanto hoy se sabe sobre la vida de este interesantísimo filósofo. Yo no daré gran importancia a este párrafo, porque para la Historia de la Filosofía lo que principalmente importa conocer son las doctrinas y los libros. Me limitaré a indicar someramente lo más importante de la vida de este polígrafo español.

Juan Luis Vives, oriundo de los Vives de Denia e hijo legítimo de Luis Vives y Blanca March, nació el 6 de marzo de 1492 en la calle de la Taberna del Gallo, de Valencia; y fué bautizado en la Parroquia de San Andrés de la propia ciudad. Estudió Gramática en su patria, dirigido por Jerónimo Amiguet, *homo insigniter barbarus*,

---

(1) *Joannis Ludovici Vives valentini, vita,* al frente de la edición de las obras todas de Vives. T. I, Valencia, Benito Monfort, 1782.

(2) *Memoire sur la vie et les ecrits de Jean Louis Vives*, en el tomo XV (correspondiente á los años 1840 y 1841), de las *Memoires couronnés de l' Accademie Royal des Sciences et Belles Letres de Bruxelles.*

(3) *Jean Luis Vives. Notes sur son sejour a Bruges*, Brujas, 1871.

(4) Artículo en la *Enciclopedia Pedagógica*, págs. 776 a 891 del t. IX, correspondiente al año 1887. Versión castellana publicada por *La España Moderna*, de Madrid, sin indicación del año de la impresión.

(5) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*, Madrid, 1903. En esta obra pueden verse enumerados muchos estudios referentes a Vives.

ut testatur eius scripta, según escribe Mayans (6), por Daniel Sisó y, tal vez, por Bernardo Navarro. En 1509 partió a cursar artes a París, donde oyó las lecciones de Juan Dullard y del aragonés Gaspar Lax. En 1514 marchó a los Países Bajos, donde permaneció casi toda su vida, salvo algunas estancias en Francia, España e Inglaterra. Fué preceptor del Cardenal Don Guillermo de Croy, electo Arzobispo de Toledo; de la Reina Doña María de Inglaterra, y, tal vez, de Doña Mencía de Mendoza, Marquesa del Cañete; y estuvo a punto de serlo igualmente de los hijos del Gran Duque de Alba. Tuvo cátedras en las Universidades de Lovaina y Oxford; y se doctoró en Derecho. Le unió gran amistad con humanistas tan famosos como Erasmo de Rotterdam y Santo Tomás Moro. Recibió protección y grandes alabanzas de los reyes de Inglaterra Enrique VIII y Doña Catalina de Aragón, y de Don Juan III de Portugal, llegando los dos primeros hasta a asistir como oyentes a la cátedra de Vives en Oxford. Casó en Brujas con Margarita Valldaura, hija de mercaderes valencianos establecidos en Flandes; pero no tuvo sucesión. En Brujas conoció y sentó a su mesa a San Ignacio de Loyola, en ocasión de haber ido el Santo, que estudiaba en París, a pedir limosna a Flandes. Por último, murió en Brujas el 6 de marzo de 1540; y fué sepultado en la capilla de San José de la iglesia de San Donato de la ciudad mentada.

II. Clasificación de las obras de Vives. Nota bibliográfica.

La labor literaria de Vives fué enorme. Quien hasta ahora la ha expuesto mejor, presentando un minucioso trabajo bibliográfico, es Don Adolfo Bonilla y San Martín (7).

La ordenación de las obras de Vives no ofrece grandes dificultades. Al hacerla no comenzaré yo clasificando previamente las ciencias, para, fundándome en esta clasificación, ordenar la producción literaria de nuestro escritor. En esto no seguiré el procedimiento de Bonilla (8): porque ello ofrece muchos inconvenientes. La clasificación filosófica de todas las ciencias es tarea difícil; y que, para ser hecha cual se debe, requiere extensión adecuada y forzosamente

(6) *Ioannis Ludovici Vivis vita*, pág. 10 del t. I de las *Obras de Vives*, Valencia, 1782.

(7) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*, Bibliografía, págs. 735-814 de la edición de Madrid de 1903.

(8) Obra y edición citadas. Segunda parte, cap. I, págs. 266-270.

larga. De aquí que, o se la fundamenta ampliamente, y entonces se desvía de su objeto el historiador de la Filosofía, y así, hablando Bonilla de su clasificación de las ciencias escribe: «Razonar por extenso esta clasificación sería de todo punto ocioso en este lugar» (9); o se la presenta con ninguno o con brevísimo fundamento que la apoye, y entonces se hace algo poco científico y menos filosófico. Además, esta labor previa de clasificar las ciencias es totalmente inútil: porque rarísimo será el autor, si es que existe alguno, que haya escrito de todas las ramas de la ciencia que debe abarcar una clasificación adecuada de las ciencias. ¿A qué fin clasificar las ciencias si el autor cuya bibliografía se trata de ordenar no ha escrito de todas ellas? Palpando todo esto, el propio Bonilla, después de haber intentado presentar una clasificación completa de las ciencias por razón del objeto, para agrupar en torno a sus miembros las obras de Vives, se ve obligado a hacer advertencias como éstas: «Obras referentes al estudio de las fuerzas y de la materia. No tiene Vives ninguna obra especial acerca de este punto...» (10). «Obras biológicas... Tampoco hay ninguna obra de Vives que estrictamente se ocupe de Biología...» (11).

Por esto, prescindiendo de todo intento de clasificación sistemática de las ciencias, yo agruparé los escritos de Vives en cuatro secciones: obras filosóficas, obras religiosas, obras de preceptiva y literarias, y obras sociales y políticas. Las primeras, las más interesantes para nuestro estudio, las analizaré con la detención conveniente al exponer, fundado en ellas, las doctrinas filosóficas de Vives. Respecto a las restantes me limitaré a dar una ligera idea de ellas, siguiendo el orden cronológico con que las publicó su Autor, y prescindiré de algunos trabajillos menudos y de escasa importancia (12).

---

(9) Loc. cit., pág. 272.
(10) Loc. cit., pág. 271.
(11) Loc. cit., pág. 272.
(12) Para este estudio uso siempre la edición *Joannis Ludovici Vivis valentini opera omnia, distributa et ordinata in argumentorum classes praecipuas a Gregorio Majansio... Valentiae Edetanorum. In officina Benedicti Monfort.* ocho tomos, impresos desde 1782 (el 1.º) a 1790 (el 8.º). Poseo esta edición. También tengo a la vista la primera edición de las obras de Vives, hecha, en dos tomos en folio, en Basilea, por Nicolás Episcopio el joven, en 1555 (Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander, signatura L-16-362 y 363).

Al tratar de bibliografía procuro amoldarme a lo que debe ser la bibliografía según Menéndez y Pelayo *(La Ciencia española. De re bibliographica*, págs. 48 y 49 del tomo I, ed. de Madrid, 1887), no una mera copia de portadas de libros, sino una idea de su contenido, y, cuando la ocasión lo requiere, un juicio de los mismos, aunque no sea «profundo y detenido», sino «breve, ligero y sin pretensiones».

Obras religiosas.

Christi Iesu triumphus. Opúsculo escrito en París en abril de 1514 y primera obra de Vives, que éste dedicó a Don Bernardo de Mensa, Obispo de Elna. Es una demostración de que a nuestro Señor Jesucristo le corresponden los supremos honores que en Roma se tributaban al general vencedor. Según la legislación romana: «Si imperator, hostium quinque millia caeciderit acie una, majoremque exercitus partem salvam reportavit, triumphato». Cristo, nuestro eximio emperador y caudillo, guerreó y destrozó a cinco mil acérrimos enemigos: el demonio, el mundo, la carne, los judíos y la muerte. Tiene, pues, verdadero derecho al triunfo y a las coronas triunfal, áurea, obsidional, cívica, mural y naval. Este tratadito se imprimió, juntamente con otros opúsculos de Vives, en Lovaina, «in aedibus Teodorici Martini Alustensis», suponiendo Bonilla que esta impresión se hizo en 1520 o en 1521.

Virginis Dei Parentis ovatio. Es una adición al *Triunfo de Cristo*, como la segunda parte de esta obra. Indícalo así clarísimamente el comienzo del opúsculo, en el que Vives establece la unión y relación de éste con el anterior. Expone este tratadito cómo la Santísima Virgen tiene merecida la *ovación*, honor diferente del *triunfo* según los romanos, y la corona de mirto. No se sabe exactamente el año en que Vives compuso este opúsculo; pero sí que fué escrito de 1514 a 1515. Se imprimió a la vez que el *Triunfo de Cristo* y en la edición reseñada.

Veritas fucata. Es una prelección o introducción al *Iesu Christi triumphus*, que Vives dedicó en Lovaina, el 1.° de abril de 1519, aunque la compuso en París antes de este año, a Juan de Crommaas (Curvimosano), Abad de Santiago de Lieja. Casi todo el opúsculo es un discurso que la verdad dirige a los hombres para que huyan siempre del disfraz de la mentira y busquen en todo momento la verdad pura y sencilla. Se editó este opusculito junto con los dos anteriores en la imprenta y año expresados.

Meditationes in septem psalmos quos vocant penitentiae. Fueron compuestas en los años 1517 y 1518 durante el tiempo que Vives fué preceptor del Cardenal Arzobispo Don Guillermo de Croy; y van dedicadas a este Señor, en carta fechada en Lovaina en 1518. La meditación quinta, sobre el salmo CI: «Domine exaudi orationem meam», que fué la que primero compuso Vives, lleva un prólogo-dedicatoria

especial. En estas meditaciones, Vives transcribe primeramente cada uno de los salmos penitenciales, y después explica y declara su sentido, aunque sin ligarse al texto, ni hacer, por consiguiente, un comentario literal. Fué impresa por vez primera esta obra con los tres opúsculos anteriores.

Genethliacon Iesu Christi. Va dedicada esta obrita a Juan Briard d'Ath. Finge Vives un diálogo sostenido en Belén al nacer nuestro Señor, entre la Santísima Virgen y el Humanista valenciano; y en él se declara el horóscopo del Salvador, manifestándose el destino que al nacer traía a este mundo, y que Vives sintetiza en estos versos con que aclamó a Cristo recién nacido (13):

«Salve, sancte Puer, summi pulcherrima proles
Aetherei Patris, sanctaque ex Virgine natus,
Summus et ipse Deus, secli melioris origo;
Qui genus humanum miserando in carcere clausum
Morte tua solves, patriam dabis ipse videre
Aeternam, ac tecum felicem ducere vitam,
Nos esse ut facias ex illis, Christe, precamur,
Divorum ad sedes quos tu post fata vocabis» (14).

Este opúsculo fué impreso por vez primera con los anteriores.

De tempore quo, id est, de pace in qua natus est Christus. Opúsculo dedicado en Lovaina, en diciembre de 1518, a Don Serafín de Centelles, Conde de Oliva. En él narra Vives cómo desde la muerte de Julio César hasta el imperio de Augusto fueron cesando las guerras y se fué preparando la paz, en la que convenía que naciera aquel a quien, con razón, se llama *Rex pacificus* y *Rex pacis.* También se imprimió primeramente con los anteriores opúsculos.

Clypei Christi descriptio. Trabajillo dedicado, a la vez que el anterior, al Conde de Oliva. Es una descripción del escudo de Cristo, dado al Salvador por Dios, nuestro Señor. El ser y la forma de este escudo, dice Vives, que: «ut sua mole consistens universa fulciebat, et tuebatur, ita etiam imagines, formasque rerum omnium complectebatur, reddebatque» (15). La finalidad del mismo escudo, la expresa Vives así: «Hic est Clypeus ille, copula totius generis humani,

(13) Parece que Vives pensó escribir toda esta obrita en verso.
(14) T. VII de la edición citada de las obras de Vives (Valencia, 1788), página 18.
(15) T. VII, ed. cit., pág. 33.

aedificiique orbis terrarum, columna, et lapis angularis, cujus si spes omnis, vestigiumque tolleretur, non secus mundus ipse rueret, quam collaberentur, deciderentque parietes, si Ancon in quem ipse innituntur, aut columnae scapus auferretur...» (16). Se imprimió por vez primera con los anteriores opúsculos.

Commentaria in XXII libros De Civitate Dei Aurelii Augustini (17). Compúsolos Vives a instancias de Erasmo en los años 1521 y 1522, dedicándolos a Enrique VIII de Inglaterra. Los editó en 1522 en Basilea el impresor Juan Froben. En 1529 Vives retocó y revisó dichos comentarios. En esta obra repasó el texto del famosísimo tratado agustiniano, consiguiendo hacer de él una edición verdaderamente crítica, basada en el cotejo de cuantos códices e impresiones anteriores pudo haber a la mano. Fijado así el texto lo más exactamente que fué posible, Vives, siguiendo el orden de los libros y capítulos de la obra, va transcribiendo las frases del Doctor de Hipona que requieren alguna explicación, para hacer luego el comentario. Este es variadísimo: unas veces se declaran e interpretan las palabras, otras se presentan los antecedentes históricos de los hechos; ya se analizan filológicamente los vocablos, ya se ratifican o rectifican las ideas; y todo ello con grandísima erudición, aunque con sobriedad extraordinaria. Para la historia de la Filosofía son de especial interés los comentarios a los libros VIII, IX y X, porque en ellos estudia y analiza Vives muchas de las enseñanzas de Platón comparándolas con las de Aristóteles. Razón tuvo Brucker cuando escribió que estos comentarios: «multumque conferant ad noscendam Philosophiae, maximae Platonice retentiores, sive Alejandrinae faciem» (18). Para la misma Filosofía tienen asimismo verdadero interés algunos pasajes de estos comentarios; pues en ellos expone Vives doctrinas filosóficas, aunque sean las mismas que desarrolla en otras obras suyas exclusivamente filosóficas y que presentaremos en lugar adecuado. Desde luego, Vives consiguió vencer a cuantos escritores habían comentado antes que él los libros *De Civitate Dei*. La Inquisición española mandó tachar ciertos trozos de estos comentarios, en los que

---

(16) Loc. y ed. cits., pág. 39.

(17) La edición de las obras de Vives, de Valencia, preparada por Mayans, que es de la que me sirvo, no contiene estos comentarios al tratado *De Civitate Dei*. Tengo delante la reimpresión de los mismos comentarios que va al final del tomo V de las *Obras completas de S. Agustín*, impresas en Lyón en 1586, págs. 325 a la 432. Poseo esta edición.

(18) Apud Mayans, *Joann. Ludov. Vivis vita*, t. I de las obras de Vives, págs. 49 y 50. Ed. cit.

Vives, según escribe Menéndez y Pelayo, «dejó imprudentemente poner mano a Erasmo» (19).

Sacrum diurnum de sudore Domini Nostri Jesu-Christi. Obra de piedad y litúrgica que Vives dedicó, en Brujas el 10 de noviembre de 1529, a la Archiduquesa Margarita, Gobernadora de los Países Bajos en nombre de su sobrino el Emperador Don Carlos V. Es un oficio en honor del sudor de Cristo, compuesto de maitines, laudes, vísperas, misa y sermón, que llevan sus correspondientes himnos, antífonas, salmos, lecciones, homilías, oraciones, introito, epístola, evangelio, ofertorio, secreta, prefacio y postcomunión; tomado de las Sagradas Escrituras lo que sin variación alguna debe sacarse de ellas, como los salmos, la epístola y el evangelio de la misa. El fin de Vives al componer esta obra fué acudir a la única medicina eficaz contra la peste y todos los otros males. Se imprimió por vez primera en Brujas, «apud Simonem Molendinum», en 1529.

Meditatio altera in psalmum eundem XXXVII. De Passione Christi. Llama Vives meditación a esta obra sobre el salmo XXXVII porque anteriormente, en 1518, había compuesto otro trabajo análogo incluyéndole en las *Meditationes in septem psalmos quos vocant penitentiae,* de los que hablé poco ha. Esta nueva meditación sobre el salmo susodicho va fechada en Brujas en el año 1529. Vives pide a Dios: «ne peccatis nostris, quibus te toties in animis et pecctoribus nostris cruci affigimus, irascare; ne nos furore tuo nocentes punias, sed mansuetudine tua mitis expurges: agnosce nos filios tuos, nam nos agnoscimus indignos esse nos, quos ipse agnoscas... haec obsecramus, non per nostram erga te pietatem, sed per tuam charitatem erga nos» (20). Se ha dudado si este opúsculo es en realidad de Vives. Fué impreso primeramente con el opúsculo anterior y en la edición expresada.

Exercitationes animi in Deum. Libro piadoso que Vives dedicó en Amberes, en agosto de 1513, a Don Juan de Barros o Barroso, Tesorero de Indias en Portugal. Esta obrita tiene cuatro partes, cada una de las cuales constituye un opúsculo independiente: *Preparatio animi ad orandum* y *Accesus ad orandum,* compuestos de ciento diez y ocho máximas o sentencias la *Preparación,* y de treinta el *Acceso,* aptas todas para el fin a que están destinadas. *Preces et meditationes diurnae:* breves oraciones o pensamientos adecuados a los

---

(19) *Historia de los heterodoxos españoles,* § V del Epílogo que sigue al lib. V, t. V, Madrid, 1928, pág. 427.

(20) Págs. 99 y 100 del t. VII de las obras de Vives, Valencia, 1788.

actos cotidianos: al despertar, al ver la luz del día, al levantarse, al vestirse, al salir de casa, al emprender el camino, al comer, al regresar a casa, al ponerse el sol, al acostarse, etc. *Preces et meditationes generales:* súplicas y reflexiones para pedir a Dios perdón de los pecados, las virtudes teologales, la liberación de los vicios, etc., etc. *In ipsam precationem Dominicam commentarius:* declaración afectuosa, y no mera investigación intelectual, acerca del sentido de cada una de las palabras de *Pater noster*, que, según el Ilmo. Sr. Torras y Bages, es «un comentari del *Pater noster* devotissim y que, a nostre parer, mereix un lloc preeminent entre les innombrables exposicions que s'han fet de l'oració dominical» (21). Se imprimió esta obra en Amberes en 1535.

Obras preceptivas y literarias de Vives.

Fabula de homine. Dedicada, en 1518, a Antonio de Berges. En la epístola nuncupatoria da el mismo Vives una idea general de lo que es esta obrita: «Fabula de homine, id est, de mundana scena, in qua suam unaquaeque rerum personam agit, primaeque sunt partes ipsius homines. Argumentum est antiquum, quod cum nugis habet permulta seria, etenim illud nobis, si paullo altius animum ipsum cogitatione erigere volumus, ostendere vilitatem istarum rerum, quas ingenti cun labore, anxii solicitique, caeci atque dementes, quaerimus, et subinde admonere meliora potest» (22). Esta *Fabula* fué impresa a la vez que otros opúsculos de Vives, en Lovaina, «in aedibus Theodorici Martini Alustensis», en 1520 ó 1521. La edición no indica el año de la impresión.

Praelectio in Georgica Vergilii. Fué dedicada, como la *Fábula* anterior y en la misma epístola, a Antonio de Berges, e impresa por vez primera en la misma edición que acabamos de citar. Con las palabras siguientes dice Vives cuál es el asunto que se propone desarrollar y cómo piensa hacerlo: «Nolo praeferi multa quae forsan essent praeter rem, contentus, quatenus ad expositorem attinet, tria dixisse: de auctore ipso, de opere, de ejus materia: et quae delectent, et quae brevitate sua fastidium non moveant» (23).

---

(21) *La Tradició catalana*, lib. II, cap. VI, § III, pág. 404 del t. IV de las *Obres completes de l'Il·lm. Sr. Dr. D. Josep Torras y Bages, Bisbe de Vich*, Barcelona, 1913.
(22) Págs. 1 y 2 del t. IV de las obras de Vives, Valencia, 1783.
(23) Pág. 71 del t. II de las obras de Vives, Valencia, 1782.

Ad Catonem majorem, sive de senectute Ciceronis, Praelectio, quae dicitur anima senis. Obrita dedicada, con la *Veritas fucata*, en 1519, a Juan de Crommaas, Abad de Santiago de Lieja, e impresa con las dos obras anteriores y en el mismo volumen en 1520 ó 1521. ¿Qué se propuso Vivés con este opúsculo? Lo dice él mismo: «Antequam Ciceronis Catonem enarrare incipio, describam vobis, quam potero aptissime, senis animam» (24). Distingue nuestro autor en el alma del anciano dos partes: Una «quam in me vides partem dimissiorem, qua corpori commisa sum, haec est qua nihilo a feris videor differre» (25); y es sede y origen de los vicios y defectos de la ancianidad. Otra es la parte superior del alma del anciano: «ea enim est qua me nosco, quod est in sapientia primum; qua, uti decem est, habeor ab omnibus in precio, meque ipsa in hac infirmitate aetatis consolor» (26); y es fundamento de las virtudes y excelencias de la senectud.

Pompeius fugiens. Declaración compuesta en Lovaina en 1519, dedicada a Don Carlos Carendolet, Señor de Porteles y ayo del Cardenal Arzobispo Don Guillermo de Croy, e impresa, a la vez que el opúsculo *Adversus pseudo-dialecticos*, «apud Lazarum Schurerium», en el año 1520. El mismo Vives dice lo que es esta declaración: «Querelam Cnei Pompeji Magni, e Pharsalico praelio fugientis, quae proxime est a me conscripta dum me tanti viri casus tenet miseratio» (27). Juan Martín Cordero tradujo este opúsculo al castellano, dedicándosele al «muy magnífico señor Gonzalo Pérez». Esta edición castellana fué impresa en Amberes, en el año 1556, por Martín Nucio.

Sommium, quae est praefatio ad somnium Scipionis Ciceroniani. Obra dedicada en Lovaina, en 1520, a Don Everardo de Marck (o Marca), Obispo de Lieja y, a la sazón, electo Arzobispo de Valencia. Por este motivo, la epístola nuncupatoria hace un caluroso elogio de Valencia y de los valencianos. Se imprimió este opúsculo en Amberes, hacia 1520, por Juan Teobaldo Gorneansem. Tuvo Vives tal estima del *Sueño de Escipión ciceroniano*, que llega a hacer de él el siguiente elogio: «quo libello perfectus et absolutus in republica princeps instituitur, atque formatur, nullumque est in tota philosophia praestabilius opus, atque divinius: neque excogitavi sublimes, et magna po-

(24) Pág. 9 del t. IV de las obras de Vives, Valencia, 1783.
(25) Loc. y ed. cits., pág. 10.
(26) Loc. cit., pág. 13.
(27) Epístola nuncupatoria del *Pompejus fugiens*, t. II de las obras de Vives, Valencia, 1782, pág. 501.

llicentes inscriptiones» (28). En la carta dedicatoria da Vives una idea de lo que son este opúsculo y el siguiente: «*Somnium* appelavi ¿quo nomine quid potest inveniri minutius? ¿quid humilius? quasi quis dixerit, nugas, neque enim volo pluris ea quae ibi dico fieri, dumtaxat si quis irascatur; tum et *Vigiliam*, quod simile est illi. Lucubrationem, quem titulum Bibaculus, facetissimus poëta, suo indidit operi; et re vera vigilandum nobis fuit in enarrando illo Somnio, quod multa variaque sapientia sua, et vigilantem et bene sobrium interpretem, conjectoremque sui exposcit» (29). Santo Tomás Moro, en carta a Erasmo, juzgó a este *Sueño*, diciendo «quod alioqui multorum superat vigilias» (30).

Vigilia in Somnium Scipionis. Opusculo del que Vives da idea en el párrafo que acabamos de transcribir. Esta *Vigilia* fué dedicada asimismo al obispo Marck; y editada, a la vez que el *Sueño*, en Amberes, por Juan Teobaldo Gorneensem, en 1520, según parece (31).

Declamationes sex, Syllanae quinque. Sexta qua respondet Parieti Palmato Quintiliani. Esta obra fué dedicada por Vives al Archiduque Don Fernando de Austria en 1520, e impresa en Amberes, «in aedibus Michaelis Hillenei», en 1520 las cinco declamaciones Sylanas, y la sexta en Basilea, «in officina Roberti Winter», en 1538. En la carta dedicatoria, después de encarecer la importancia del género oratorio, da Vives una idea de lo que son las cinco declamaciones Sylanas: «Nos ergo primum, persona *Quinti Fundani*, dissuassimus Syllae ut dictaturam ne deponeret, tum ut deponeret suasimus persona *Marci Fonteii;* adjecimus tertiam, qua fecimus *Syllam ipsum* dictatura se pro concione abdicantem, et rationem reddentem eorum, quae post bella civilia egisset; hinc *Marci Lepidi* verbis duas declamationes addidimus contra Syllam» (32). La sexta declamación, como indica su mismo título, es un discurso en el cual defiende Vives la opinión contraria a la sostenida por Quintiliano *pro Caeco contra Novercam*.

Praelectio in convivia Francisci Philelphi. Escribió Vives esta obrita en 1521, según parece; y la imprimió, con otros varios opúsculos, en Basilea en el año 1538. En una breve introducción a la explicación de la obra de Filelfo.

---

(28) Epístola nuncupatoria del *Praefatio*, t. V de las obras de Vives, Valencia, 1784, pág. 63.

(29) Loc. cit.

(30) Apud Mayans: *Joannis Ludovici Vivis vita*, t. I de las obras de Vives, Valencia, 1782, pág. 38.

(31) La edición no expresa el año.

(32) Pág. 318 del t. II de las obras de Vives, Valencia, 1782.

In quartum Rhetoricorum ad Herennium praelectio. Fué compuesta hacia 1522, e impresa en Basilea, a la vez que otros trabajos de Vives. Es un prólogo breve y sin gran importancia, en el que Vives encarece la trascendencia del buen lenguaje.

Veritas fucata, sive de licentia poëtica. Diálogo impreso en Lovaina, «apud Theodoricum Martinum Alustensem», en el año 1523. Los interlocutores del diálogo, Vives y el humanista toledano Juan de Vergara, discurren sobre «quantum poëtis liceat a veritate abscedere».

De ingeniorum adolescentium ac puellarum institutione, libri duo. Obra editada juntamente con otras de Vives, en Basilea, por el impresor Roberto Winter, en el año 1540. Los dos libros son otras tantas epístolas, fechada la primera en Oxford en 1523 y la segunda en Londres en el mismo año, dirigidas respectivamente a Doña Catalina de Aragón, Reina de Inglaterra, y a Carlos de Montjoie, hijo del Conde Guillermo de Montjoie. La primera carta versa sobre los elementos gramaticales y algunos extremos de metodología, para la mejor instrucción de los niños en el latín. Vives manifiesta por qué escribió esta carta, diciendo «Jussisti (se dirige a Doña Catalina) ut brevem aliquam rationem conscriberem, qua in Maria filia Tua instituenda praeceptor ejus uti posset» (33). La segunda carta es también un librito de pedagogía, en el que Vives trata, como dice en la epístola dedicatoria: «de initiis studiorum» (34).

De consultatione, liber unus. Obrita que escribió Vives en Oxford en 1523, dedicándola a Luis de Flandes, Señor de Praet; y que fué impresa a la vez que los libros *De ratione dicendi*, en Lovaina, en 1533, «ex officina Rutgeri Rescii». Es un tratado didáctico sobre el género deliberativo, en el que Vives desarrolla este plan: «ita nos primo loco de inventione *suasoriarum* disseremus, proximo de ordine partium et ratione, ultima erit de verbis cura» (35). Gabriel Naudé elogió este opúsculo calificándole de obra elegantísima (36). Bonilla, en cambio, juzga a ésta como una de las peores obras de Vives (37).

De ratione dicendi. Obra dedicada por Vives, en 1532, al insigne

(33) Pág. 256 del t. I de las obras de Vives, Valencia, 1782.
(34) Pág. 270 del t. I de las obras de Vives, Valencia, 1782.
(35) Pág. 238 del t. II de las obras de Vives, Valencia, 1782.
(36) «...et praeter elegantissimum opus Ludovici Vivis *De consultatione*» (*Bibliographia Politica*). Apud Mayans, *Joannis Ludovici Vivis vita.* T. I de las obras de Vives, Valencia, 1782, pág. 78.
(37) *Luis Vives y el Renacimiento Español*, 2.ª parte, cap. V, págs. 403 y 404 de la edición de Madrid de 1903.

prelado Don Francisco de Mendoza y Bobadilla, e impresa en Lovaina, «ex officina Rutgeri Rescii», en 1533. «Praesens autem institutum est de sermone tractare», dice Vives en la epístola nuncupatoria (38); y, en verdad, que cumplió este propósito, desarrollando, en los tres libros de la obra, la doctrina retórica acerca del lenguaje, sus elementos, disposición, ornato, efectos, clasificaciones..., con tanta perfección que Mayans pudo decir fundadísimamente que estos tres libros *De ratione dicendi:* «auctoris sapientiam ostendunt, ob eosque annumerandus est in grege Rhetorum methodicorum» (39); y Bonilla añadió que estos libros «se salen por completo del marco tradicional, constituyendo un tratado completamente nuevo y peregrino» (40), puesto que en ellos Vives extendió la autoridad de la Retórica a todos los géneros en prosa y fundamentó la doctrina de preceptiva literaria en la filosofía racional (41).

De conscribendis epistolis. Este opúsculo fué compuesto en 1536; dedicado a Alonso de Ideáquez, Secretario encargado de la correspondencia latina del Emperador Don Carlos V; e impreso en Basilea, en 1536, por Lasio. Es un estudio retórico de cuanto atañe a la buena redacción de las cartas.

Bucolicorum Vergilii interpretatio potissimum allegorica. Trabajo compuesto en Breda de Brabante, en 1537, e impreso en Basilea. En él transcribe Vives las églogas virgilianas, y después va declarando los términos y frases que requieren explicación. Se propuso ir en contra de las alegorías arbitrarias.

Exercitatio linguae latinae. Se imprimió este tratado en Breda en el año 1538. Vives le dedicó a Don Felipe II. Son diálogos apropiados a los actos y ocupaciones de los jóvenes, en correcto latín, y muy aptamente dispuestos para enseñar a hablar en la lengua del Lacio.

Obras sociales y políticas de Vives.

De Europae statu ac tumultibus. Carta escrita por Vives, fechada en Lovaina el 11 de octubre de 1522, y dirigida al Papa Adriano VI. Fué impresa con otros varios trabajos del mismo Vives, por Rober-

(38) Pág. 90 del t. II de las obra de Vives, Valencia, 1782.

(39) *Joannis Ludovici Vivis vita.* T. I de las obras de Vives (Ed. cit.), página 122.

(40) *Luis Vives y el Renacimiento Español,* 2.ª parte, cap. V, pág. 390. Edición de Madrid de 1903.

(41) Véase la *Historia de las ideas estéticas en España,* de Menéndez y Pelayo, t. II, pág. 226.

to Winter, de Basilea, en el año 1528. El objeto de esta carta está bien sintetizado por su propio autor con las siguientes palabras que dirige al Papa Adriano VI: «Duo sunt, quae a Te postulantur, atque expectantur, quies ab armis inter Principes, quies a tumultibus inter privatos: reliqua in praesentia omittam, de his duobus paucula quaedam disseram libere, ut coepi» (42). El principal remedio que Vives encuentra para estos males es la reunión de un Concilio general.

De institutione fefinae christianae. Obra que Vives dedicó en Brujas, el 5 de abril de 1523, a su ilustre protectora Doña Catalina de Aragón, Reina de Inglaterra. Fué impresa en Amberes, en 1523, «apud Michaelem Hillenium Hoochstratanum». Quiere Vives con esta obra remediar la falta de tratados sobre la educación de la mujer. El plan y la división general de la obra los indica el Autor con las siguientes palabras del Prefacio: «itaque, orsi a prima feminae aetate, ipsam usque ad connubia Primo libro deducimus; hinc a conjugio ad viduitatem quemadmodum transmittendum illi cum marito tempus bene ac beate censeamus, Secundo. Postremo, viduitas instituta est» (43). Tuvo Vives tal acierto al desarrollar este plan, que la obra alcanzó un éxito extraordinario; y fué vertida: al castellano, en 1528, por Juan Justiniano; al inglés, en 1540, por R. Hyrde; al francés, en 1542, por Pedro de Changy; al alemán, en 1544; al italiano, en 1546..., siendo muchísimas las ediciones que de ella se han hecho.

Isocratis Areopagitica oratio, sive de vetere atheniensium republica. Joanne Ludovico Vive interprete. Isocratis Nicocles, sive auxiliaris. Joanne Ludovico Vive interprete. Ambos discursos los tradujo Vives del griego al latín, dedicando la versión, en carta fechada en Oxford el 15 de diciembre de 1523, al Cardenal Tomás Wolsey, Arzobispo de York y Legado Pontificio en Inglaterra. Fueron impresos, con otras obras de Vives, por Roberto Winter, de Basilea, en el año 1528. La versión latina de Vives es inteligente y bien trabajada.

Satellitium vel symbola. Editóse esta obra, a la vez que otras de Vives, en Lovaina, «apud Petrum Martinum Alustensem», en el año 1524. Está dedicada en Brujas, el 1 de julio de 1524, a la que fué Reina de Inglaterra, Doña María, discípula de Vives. Este dice por qué compuso la obra, escribiendo a su regia discípula: «a matre Tua (Doña Catalina de Aragón), inclyta et sanctissima femina rogatus» (44), con el fin de que el propio Autor declara en estos términos: «Satelli-

(42) Pág. 166 del t. V de las obras de Vives, Valencia, 1784.
(43) Págs. 65 y 66 del t. IV de las obras de Vives, Valencia, 1783.
(44) Pág. 30 del t. IV de las obras de Vives, Valencia, 1783.

tium circundabo animo Tuo (de Doña María de Inglaterra): quod Te securiorem ac tutiorem praestabit, quam hastati aut sagittarii quinque» (45). Consta esta obra de doscientos trece lemas o empresas. La disposición y el plan del tratado consiste en presentar el emblema en forma adecuada, y que Vives expresa así: «Porro symbolorum haec est lex, ut sententiam absolvant verbis ad summum quinque, et quo breviora sunt, hoc venustatis plus habeant..., obscuritatis aliquid, et allegoriae, symbolum condit, ut paullum a naturali sensu deflectatur, modo ne tanta sit, quanta Pythagoras est usus ut ab intelligentia dictorum suorum arceret imperitos, qui symbola sua longissime verbis abduxit illinc, quo sensus spectabat» (46). A cada emblema sigue un breve comentario para declarar su significado, indicar de dónde está tomado, etc.

De Francisco Galliae Rege a Cesare capto. Carta dirigida por Vives al Rey Enrique VIII de Inglaterra y fechada en Oxford el 12 de marzo de 1525. Fué impresa, con otros trabajos análogos de su Autor, con el título *De praesenti statu Europae*, por Roberto Winter, de Basilea, en el año 1528. Después de encarecer los males ocasionados por la guerra entre el Emperador y Francia, Vives exhorta a Enrique VIII a que, con Don Carlos V, tome sobre sí el patronato y protección de los franceses, a la sazón privados de rey, pues Francisco I se hallaba prisionero en Madrid.

De pace inter Caesarem et Franciscum Galliarum regem, deque optimo regni statu. Carta dirigida asimismo a Enrique VIII, fechada en Brujas el 8 de octubre de 1525, e impresa, a la vez que la anterior, en 1528. Es una inquisición sobre el oficio y misión del rey en la monarquía («Est enim Princeps in republica, quod animus in corpore, et imago quaedam auctoris illius rerum naturae» (47), y una nueva exhortación a la paz.

De subventione pauperum, sive de humanis necessitatibus. Obra dedicada por Vives, el 6 de enero de 1526, «ad Senatum Brugensem» (48); e impresa en esta misma ciudad, en la tipografía de Huberto de Crook, en el año 1526. El plan que Vives desarrolla es éste. En el primer libro estudia el hecho y la razón de las necesidades humanas; los

---

(45) Pág. 30 del t. IV de las obras de Vives. Ed. cit.
(46) Págs. 31 y 32 del t. IV de las obras de Vives. Ed. cit.
(47) Pág. 175 del t. V de las obras de Vives, Valencia, 1784.
(48) Vives consideró a Brujas como su segunda patria: «nec aliter hanc (se refiere a Brujas) nomino quam patriam», dice en la epístola dedicatoria de este tratado. Pág. 420 del t. IV de las obras de Vives. Ed. cit.

medios de satisfacerlas; las causas y vicios que impiden a unos hombres remediar las necesidades de otros; cómo debe conducirse el hombre ante las necesidades ajenas; y las razones que han de mover a cada cual a aliviar las necesidades del prójimo. En el segundo libro expone Vives los medios que juzga adecuados para remediar las necesidades humanas y que deben ser puestos en práctica principalmente por la autoridad. El éxito de la obra fué indudable. No diré yo que «ninguno determinó con el método y filosofía que Luis Vives la razón de ser de la beneficencia y el criterio para su aplicación según la diversidad de necesidades», cual lo afirma Bonilla (49); pero es cierto que este tratado tuvo resonancia extraordinaria. *De subventione pauperum* fué obra muy leída y que llegó a hacerse popular. Pruébanlo: las muchas ediciones que ha alcanzado; el hecho de haber sido editada en flamenco (1526), alemán (1533), italiano (1545), francés (1583), y en castellano (1781), traducida por el Dr. Juan de Gonzalo Nieto Ibarra; el haber sido comentada y anotada por el cartujo Fr. Juan Mayard (50); el haber sido combatida por Fr. Lorenzo de Villavicencio en la *De oeconomia sacra circa pauperum cura* (1564); y el haber influído señaladísimamente en muchos autores que analizaron después el problema del socorro a los pobres.

De Europae dissidiis et bello turcico. Diálogo escrito por Vives en Brujas durante el mes de octubre de 1526, e impreso en la propia ciudad por Huberto de Crook en el mismo año 1526. En este opúsculo expone Vives, con los antecedentes históricos en muchos casos, las luchas que a la sazón afligían a Europa, de Estados contra Estados, ciudades contra ciudades, familias contra familias, escuelas contra escuelas, etc.; y los males sin número que causaban tales contiendas. Contra estas luchas presenta Vives dos remedios: el abandono por los españoles y franceses de sus pretensiones sobre Italia, perpetua manzana de discordia; y el encauzamiento de todo el ardor bélico contra los turcos, cuyos progresos eran, en realidad, inquietantes.

De conditione vitae christianorum sub turca. Opúsculo escrito en 1526 e impreso en el mismo año. En esta obrita habla Vives de las desastrosas consecuencias del dominio de los turcos sobre los cristianos, a fin de convencer de su error a los que, equivocadamente,

---

(49) *Luis Vives y el Renacimiento Español,* 2.ª parte. Cap. X, pág. 500. Edición citada.

(50) Edición de Lyon, 1533, impresa por Melchor y Gaspar Threchsel. Mayans, págs. 420-494 del t. IV de las obras de Vives, reprodujo las notas del P. Mayard.

pensaban que, para librarse de los males que creían sufrir de la autoridad de sus respectivos príncipes, era preferible caer bajo el dominio otomano.

De officio mariti. Compuso Vives este librito en 1528; y le dedicó a Don Juan de Borja, Duque de Gandía y padre de San Francisco de Borja. Fué impreso en Brujas en 1528 por Huberto de Crook. Quiso Vives completar con una obra dedicada al marido el plan iniciado en la obra *De institutione foeminae christianae,* y estudiar moralmente la familia. Vives expone la conducta que debe seguir el varón antes de contraer matrimonio y una vez efectuado éste, como jefe de la familia. Según nota Vives, en el prefacio de la obra, el asunto era enteramente nuevo, no obstante poseer grandísima importancia. Tiene, pues, este tratado el mérito de ser por completo original.

De concordia et discordia in humano genere. Obra dedicada por Vives, el 1 de julio de 1529, al Emperador Don Carlos V; e impresa en Amberes «apud Michaelem Hillenium», en 1529. En los cuatro libros de este tratado estudia respectivamente Vives el origen de la concordia y discordia entre los hombres, la oposición de la discordia a la naturaleza humana, los buenos efectos de la concordia y los perniciosos resultados de la discordia, y los medios para lograr la concordia entre los hombres.

De pacificatione. Es un epílogo al tratado anterior. En él hace ver Vives cómo todos los hombres deben cooperar a la concordia o pacificación universal. Este opúsculo, dedicado a Don Alonso Manrique, Arzobispo de Sevilla, se imprimió por vez primera juntamente con el tratado *De concordia.*

De communione rerum, ad Germanos inferiores. Obra compuesta por Vives en Brujas en 1535, e impresa en Basilea en 1538. Es una refutación de las doctrinas comunistas, escrita con ocasión de los errores colectivistas de los anabaptistas.

III. Obras y doctrinas filosóficas de Vives.

Las obras filosóficas de Vives pueden clasificarse en dos grupos: obras críticas y obras expositivas. Las primeras presentan los vicios de que adolecían las enseñanzas filosóficas en la época de nuestro Autor, e indican los remedios que éste juzga aptos para curar esos males. Las segundas desarrollan las doctrinas filosóficas vivistas. Estas últimas obras deben, a su vez, subdividirse en obras lógicas,

metafísicas (de Ontología, Cosmología o Física filosófica, Psicología y Teodicea), morales y jurídicas. Así, pues, la ordenación de los tratados filosóficos de Vives es la siguiente:

I. Obras críticas: *In pseudo-dialecticos, De causis corruptarum artium, De tradendis disciplinis;* y aunque corresponden en realidad a la Historia de la Filosofía, pueden incluirse entre las obras críticas de Vives, porque en ellas abundan las observaciones críticas, los opúsculos *De initiis, sectis, et laudibus Philosophiae* y *De Aristotelis operibus censura.*

II. Obras expositivas:

A) Lógicas: *De disputatione, De instrumento probabilitatis, De explanatione cujusque essentiae, De censura veri in enuntiatione, De censura veri et falsi, De censura veri in argumentatione* y *De sillogismo.*

B) Metafísicas: *De prima Philosophia, De anima et vita,* y, para muchas cuestiones de Teodicea, *De veritate Fidei Christianae.*

C) Morales: *Dialogus qui sapiens inscribitur* e *Introductio ad sapientiam.*

D) Jurídicas: *Aedes legum* y *Praelectio in Leges Ciceronis.*

Claro es que hay otras que a la vez tienen importancia crítica y expositiva, o que son filosóficas y teológicas o religiosas, etc., etc., según se las considere en unos u otros pasajes. Al colocarlas yo en uno de los miembros de la clasificación anterior me he fijado en el carácter predominante de las mismas.

Para exponer las doctrinas filosóficas de Vives analizaré las obras filosóficas de éste según la clasificación anterior. Pienso que este es el procedimiento más adecuado para que la presentación de la Filosofía vivista sea completa, y para que las ideas del Filósofo valenciano no sufran alteración al pasar por la pluma del expositor.

LÓGICA.

La Lógica escolástica a principios del siglo XVI.

El gran mérito filosófico de Vives fué haber contribuído, tal vez como nadie, a que se remediara el tristísimo estado en que, a principios del siglo XVI, se hallaban las ciencias filosóficas, y singularmente la Lógica. Para dar a conocer toda esta labor reformadora de Vives,

débese comenzar presentando el mal que a las disciplinas filosóficas aquejaba cuando nuestro escritor principió a publicar sus libros.

Como texto que indique en conjunto la naturaleza de aquel mal, puédese presentar el siguiente del propio Vives: en París, «unde lux totius eruditionis manere deberet, mordicus homines quosdam foedam amplecti barbariem, et cum ea monstra quaedam disciplinarum, velut sophismata, ut ipsi vocant, quibus nihil neque vanius est, neque stultius; quae cum exactius homines nonnulli ingeniosi consectantur, tum sua bona ingenia perditum eunt, tum tamquam fertiles agri, sed inculti, magnam inutiliam herbarum procreant copiam somniant et configunt sibi ineptias ac novam quandam linguam quam ipsi soli intelligant» (51).

Si no se considera suficiente esta descripción de Vives, véase cómo hablan de la Dialéctica escolástica de la época a que se refiere el Filósofo valenciano, tres escolásticos españoles del siglo XVI: los dominicos Fr. Domingo de Soto y Fr. Melchor Cano y el agustino Fr. Diego de Zúñiga, cuyos testimonios, por proceder de escolásticos, son irrecusables en esta cuestión.

En el proemio a la segunda edición de las *Summulas*, impresa en Salamanca en 1547 por Juan de Giunta, decía así Fr. Domingo de Soto: «Enimvero cum res dialectica his retro annis triginta eo sophismatum extra proprias lineas prolapsa fuerit, ut non modo adolescentibus terribilis iam esset, atque adeo inaccessibilis, verum cunctis ludibrio etiam opprobrioque haberetur, factum est, ut principes accademiae suis illam gymnasiis, veluti barbaricum quoddam monstrum, exploserint ac prorsus eiecerint; cum tamen esset potius, velut frondosa arbor, amputanda, non extirpanda» (52).

Fr. Melchor Cano, en su tratado *De locis theologicis*, tiene un párrafo valiosísimo para conocer lo que era la Lógica de la Escolástica decadente. Cierto es que se refiere principalmente a la Dialéctica en sus relaciones con la Teología; pero esto no quita importancia a las palabras del Dominico castellano para dar a conocer sintéticamente todo el mal que aquejaba a la Lógica y aún a la Filosofía entera en la época a que nos venimos refiriendo: «Errabant illi autem a principio statim studiorum suorum. Cum enim facultates eas quae linguam expoliunt mirum in modo neglixissent, cumque se se in so-

---

(51) *In pseudo dialecticos.* Págs. 37 y 38 del t. III de las obras de Vives, Valencia, 1782.

(52) En la edición susodicha, el proemio, como los demás preliminares, no lleva paginación alguna. Lo transcrito se halla en el folio 1 r. sin numerar.

phistica arte torsissent diutius, tum demum ad Theologiam aggressi, non Theologiam, sed summum Theologiae sequebantur. Quod si vituperandi sunt qui per ignorantiam erraverunt, quid de iis existimandum est qui volentes et prudentes in errorem inciderunt? Nam cum rem perditam et collapsam sua restituere auctoritate deberent tempori, ut inquiunt, servientes, non modo sophismata non profligarunt, verum etiam auxerunt. Quae nimirum cum a Philosophia, tum vero magis a Theologia tollenda sunt, eaque argutandi ars quae vult illa quidem videri se esse Dialecticam, sed abest ab ea distatque plurimum. Dialectica enim est locata in peritia usuque partiendi, finiendi, argumentandi, id quod Theologo est pernecessarium; Sophistice autem nihil habet nisi argutationes vanas, quarum nullus in Theologia fructus est... Quod si quem etiam ista delectant, ne bellum omnino indixisse videar sophismatibus, quorum est etiam fortasse quidam modus, non intelligo quid causae fuerit viris doctis ut sub Dialecticae nomine exponibiles, obligationes, insolubiles, reflexivas, aliave id genus monstra in scholam intulerint, de usu autem Dialecticae non fecerint ne verbum quidem ullum. Nonne igitur illa sunt pueris utilia? sint: nam nos quoque sophistae fuimus aliquando; sed obsecro, ita utilia habeantur ista, non ut ornamenta virorum, sed ut exercitamenta puerorum. Atque vel ipsi pueri intelligant, sophismatum brevem quemdam ludum esse oportere, aliumque usum a Dialectica requirendum, Philosophiae, Theologiaeque maxime necessarium» (53).

Fr. Diego de Zúñiga, al hablar de la Dialéctica, en su *Philosophiae prima pars*, dice que los sofistas convirtieron la Dialéctica «in quandam inutilem, garrulam, prolixam et lutulentam disciplinam... quae ingenii aciem ad ratiocinandum et intelligendum non intendit, sed obtundit, non illustrat, sed perstringit» (54).

Si de la visión de conjunto se pasa al análisis en detalle de la Lógica de los comienzos del siglo XVI, resalta con todo relieve la magnitud del mal que entonces aquejaba a las disciplinas filosóficas. Defectos en la forma de expresión, defectos en la concepción y presentación de las ideas, defectos en el método científico, y defectos en los fines y en los móviles personales de los hombres al dedicarse a estas ciencias. Veremos en qué consistían estos males, fundándonos principalmente en las noticias que suministra Juan Luis Vives.

---

(53) *De locis theologicis*. Lib. IX, cap. I, pág. 270, columna 1.ª de la edición de Madrid de 1760.

(54) *Philosophiae prima pars*, Toledo, 1597. *Dialectica*, lib. I, cap. I, fol. 61 r. columna 1.ª.

Defectos en cuanto a la forma de expresión.

El lenguaje, no sólo en Filosofía, sino respecto a cualquiera materia, es el medio de entenderse los hombres unos con otros. De aquí que el empleo de un lenguaje ininteligible es algo irracional y absurdo. Cual fuera el lenguaje que se usaba en la Dialéctica a principios del siglo XVI, lo dice Vives con estas palabras: «¿Tum dialecticam quis non vidit scientiam esse de sermone? quod ostendit ipsa graeca nominis ratio διαλεκτική καὶ λογικῆ uti est rhetorice, uti et grammatice, ¿jam de quo quaeso sermone est ista vestra dialectica? ¿De Gallico ne an de Hispano? ¿an de Gothico? ¿an de Vandalico? Ñam de Latino certe non est: dialecticus enim iis uti debet verbis, iis enuntiationibus, quas nemo non intelligat qui sciat linguam illam, qua is loquitur, velut Latinam, si latine se dialecticus profitetur disserere, Graecam, si graece; at isti non dico non intelliguntur a doctissimis latine, cum se latine dicant loqui, sed interdum ne ab hominibus quidem ejusdem farinae, seu ejusdem potius furfuris» (55).

Si alguien dudara de que en realidad fuera tan ininteligible y absurdo el lenguaje de estos dialécticos, vea estos ejemplos que ofrece el propio Vives: «*Tantum cujuslibet hominis praeter Sortem quilibet non asinus C. et alterum C.,. ipsiusmet hominis nigrum contingenter incipit esse: desinit Angelus non A. quodlibet A. et B. Angelus non esse.* Ne in illis quidem vocabulis quae quidam pro his substituunt: *Tantum cujuslibet presbyteri et alius alterius presbyteri quodlibet sacerdotium non curatum praeter quam canonicatus necessario non est*» (56).

De este modo llegó a formarse un lenguaje dialéctico contrario al de la generalidad de los hombres; y, muy satisfechos, creyeron estos dialécticos que habían alcanzado una señaladísima victoria al conseguir que nadie les entendiera.

El latín que se empleaba en la Dialéctica ha pasado a ser prototipo de lengua ruda y bárbara; tal que si Cicerón la oyera, no sabría que eso era latín.

No tiene justificación este abuso con decir que el latín clásico no es apto para expresar las ideas que es preciso dar a conocer en las disciplinas lógicas y dialécticas: porque siempre han existido escritores que han expresado en estilo y lenguaje correctos toda suerte de ideas, aun las más abstrusas y difíciles.

---

(55) *In pseudo dialecticos,* pág. 40 del t. III de las obras de Vives, Valencia, 1782.

(56) Op. y loc. cits.

Mas estos dialécticos decadentes, no sólo vulneraban la Gramática, sino que se gloriaban de ello, afirmando con Juan Dullard, el maestro de Vives, que «Quanto eris melior grammaticus, tanto pejor dialecticus, et theologus» (57).

La única explicación satisfactoria de por qué estos dialécticos usaban tal lenguaje es la que ellos mismos daban, cuando afirmaban, según escribe Vives: *Ego sic mente concipio* (58): porque quien concibe las ideas con oscuridad y confusión, es natural que, al expresarlas, utilice un lenguaje confuso, ininteligible e incorrecto.

Defectos en el modo de concebir y presentar las ideas filosóficas.

El más grave de los defectos que en orden a la concepción y exposición de las ideas filosóficas ofrece la Escolástica decadente de los comienzos del siglo XVI es la oscuridad, la presentación de los conceptos a modo de oráculos de pitonisa o de adivinanzas de mujeres y chiquillos: Ejemplos que demuestren la realidad de este defecto, los presenta el mismo Vives: «¿Quae res est, quae est hominis quilibet asinus, non tamen est quilibet asinus hominis?... ¿Quid esset terrigena, tardigrada, domiporta, sanguine cassa?» (59).

Y esta confusión llegaba hasta las ideas y los juicios más claros y sencillos. Quiérese, por ejemplo, decir que un hombre determinado no es todo hombre, y en vez de afirmar: tu nonnullus homo non es; o tu non es omnis homo, exponen así el juicio: tu homo non es «per quam nemo est, como observa Vives, qui non intelligat, eum non esse hominem, de quo id dicitur» (60).

Advertidos de la insania y aún de la contradicción que encierran muchos de los modos con que conciben y presentan sus ideas, estos dialécticos tratan de justificar su modo de expresión, acudiendo a nuevos embrollos y absurdos. ¿Cómo puede admitirse como verdadera esta proposición: Tú, a quien tengo delante y veo con mis ojos, homo non es? Pues estos dialécticos nos dirían, según Vives, que esta proposición «ad bonum quidem sensum sit falsa, ad rigorem autem vera» (61). Pero ¿qué rigor es ese que hace posibles tamaños dislates?

---

(57) *De causis corruptarum artium*, lib. II, cap. II, pág. 86 del t. VI de las obras de Vives, Valencia, 1785.
(58) *In pseudo-dialecticos*, pág. 44 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.
(59) *In pseudo-dialecticos*, pág. 40 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.
(60) *In pseudo-dialecticos*, pág. 46 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.
(61) *In pseudo-dialecticos*, pág. 48 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

No se lo preguntemos a estos dialécticos: «moriar tamen, dice Vives, si unus illorum scit quid est hic rigor, et ubi situs est» (62). Hablando en puridad, el rigor es, como añade Vives: «ipsa expressa, nativa, ac germana vis, ipse rectus, verusque sensus orationum latinarum» (63). Pero el rigor, la propiedad del lenguaje, ¿puede hacer que sean verdaderas proposiciones como esta: Tu homo non es?

La facilidad para oscurecer y embrollar lo diáfano y claro, daba entre estos dialécticos fama y reputación; y, según Francisco Sánchez, el escéptico: «quique plura et obscuriora fingit, doctor ille» (64).

No obstante esta mala concepción y expresión de las ideas, los dialécticos decadentes exigían de todos los demás hombres que entendieran lo que ellos querían decir y siguieran su modo de expresión; y, si no lograban esto, lo menos calificaban a los demás de indoctos.

Y si los pensamientos que se exponían de modo tan oscuro correspondieran a cosas elevadísimas y de difícil acceso para personas indoctas, tuviera tal práctica alguna explicación, ya que no disculpa; pero los juicios que así concebían y expresaban estos escolásticos decadentes eran de lo más sencillos: «sine lingua, escribe Vives, sine libris, sine eruditione, instructi casibus tamquam quaestionibus hariolandi, quas pueri, unius noctis meditatione, sexcentas citius excogitant, quam viri graves sexcentis annis unam: *Omne A. possibiliter est B., et tamen nullum B. possibiliter est A;* et ejusmodi; hinc infinita dogmata, et totidem dialecticae» (65).

De las cuestiones que así trataban estos dialécticos había muchas inadecuadas, inútiles y por completo baladíes. Con gran viveza de expresión habla de este defecto de los escolásticos decadentes Fr. Melchor Cano. «Alterum enim est vitium, quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt, easdemque non necessarias. Quo in genere multos etiam e nostris peccasse video; ut eas quoque quaestiones latissime persequerentur quibus Porphyrius abstinuit, homo impius, sed in hac re prudens tamen, ut Platonis Aristotelisque discipulum possis agnoscere, qui nec quicquam nisi oportunis et loco et tempore tratavere, nec quaes-

(62) Loc. cit.
(63) Loc. cit.
(64) Prefacio del tratado *Quod nihil scitur,* pág. 19 de la edición de Francfort de 1618.
(65) *De causis corruptarum artium,* lib. III, cap. VII, pág. 149 del t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

tiones ullas persecuti sunt quae juvenum ingenia obruerent, non juvarent. Nostri autem theologi, importunis vel locis, longa de his oratione disserunt, quae nec juvenes portare possunt, nec senes ferre. Quis enim ferre possit disputationes illas de universalibus, de nominum analogia, de primo cognito, de principio individuationis (sic enim scribunt) de distinctione quantitatis a re quanta, de maximo et minimo, de infinito, de intensione et remissione, de proportionibus et gradibus, deque aliis hujusmodi sexcentis, quae ego etiam, cum nec esse ingenio nimis tardo, nec his intelligendis parum temporis et diligentiae adhibuissem, animo, vel informare non poteram? Puderet me dicere non intelligere si ipsi intelligerent, qui haec tractarunt. Quid vero illas nunc quaestiones referamus? Num Deus materiam possit facere sine forma, num plures angelos ejusdem speciei condere, num continuum in omnes suas partes dividere, num relationem a subjecto separare, aliasque multo vaniores, quas scribere hic nec libet, nec decet, ne qui in hunc forte locum inciderunt, ex quorundam ingenio omnes scholae auctores aestiment» (66). Vives, hablando de estas cuestiones preferidas por los escolásticos decadentes, escribe: «de omnibus inquiserunt, etiam reconditis, et alienis, et puerilibus, et absurdis, et de iis quae capere non potest humana mens. (67).

La forma de expresarse estos dialécticos era frecuentemente sofística, apta para inducir a error a quien les oyera. Vives ofrece muchos ejemplos de este abuso: «¿quis Cato, Laelius, Cicero, Caesar... et qui primus dialectica scripsisse latine fertur, M. Varro non haereat. *Si quis istorum cum sit ebrius, Jovem lapideum juret, se vinum non bibisse, quia vinum quod est in India non biberit?* ¿Si cum videat regem Galliae maxima famuloruu manu stipatum, alter ajat. *Regum hunc famulos non habere, quia non ejus sint illi, qui Regi Hispaniae famulantur?* Tum etiam si asserat, *Varronem cum sit homo, hominem tamen non esse, quia Cicero non ipse sit Varro...?*» (68).

En otras expresiones de estos dialécticos, no solamente existe capciosidad sofística, sino verdadera contradicción en los términos: «*non vendi piper Parisiis et Romae, quum nec Parisiis, nec Romae piper gratis quisquam accipiat, sed bona bene numerata et bene appensa pecunia emat: Socratem quoque in carcere clausum, unumque aliquod*

(66) *De locis theologicis*, lib. IX, cap. VII, pág. 279, edición de Madrid, año 1760.

(67) *De causis corruptarum Artium*, lib. III, cap. VII, pág. 147, t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

(68) *In pseudo dialecticos*, pág. 43 del t. III de las obras de Vives.

sidus videntem, videre omne sidus, quum non omne sidus videat; et hoc axioma, sive ut Cicero transfert pronunciatum, esse verum, *Omnis homo qui filum habet, est pater,* quum hoc sit falsum, *Omnis homo est pater, qui filium habet: Socratem et hunc asinum esse fratres: duas enuntiationes contradictorias, etiam in sensu contradictorio veras esse*» (69).

Otras expresiones de estos dialécticos eran ridículas en extremo: «*Antichristus et Chimaera sunt fratres... Assinus Antichristi est filius Chimalrae*», llegando esta ridiculez a lo inconcebible, como es la siguiente expresión: «*Quodlibet qualibet de quolibet tali scit ipsum esse tale, quale ipsum est: ipsiusmet hominis quilibet asinus, non asinus et non asinus est...*» (70).

Quienes tan inhábiles eran para expresar sus propios pensamientos, ¿cómo no habían de ser torpísimos cuando trataban de reproducir ideas ejenas?: «¿quomodo auctores ipsos vel intelligunt vel enarrant?, escribe Vives, primum nihil pensi habent, quis sit auctor, cujus instituti, quo fuerit tempore, qua usus scribendi ratione: Epicureum, Stoicum, Academicum torquent ad placita Peripatetici; omnia denique ad ea, quae sola norunt» (71).

También era excesiva la prolijidad con que estos dialécticos exponían sus desdichadísimas doctrinas; y ello era causa de nuevas confusiones: «et queruntur postea de prolixitate eorum qui excultius scribunt, cum ipsi, dum undique ansas argumentorum venantur, id multis paginis vix explicent, quod exponi paucissimis verbis potuisset: jam vero, ne deesset velut bello huic commeatus, de omnibus inquisierunt, etiam reconditis, de alienis, et pueribus, et absurdis, et de iis quae capere non potest humana mens» (72). «Adde etiam, dice el propio Vives, commistiones majores, quam ullus unquam pharmacopola facit, e. f. g. h. i. k. ita ut nonnulli ad decimam usque litteram secundi alphabeti jam recurrerint» (73).

Defectos en cuanto al método científico.

Era muy frecuente que faltara la preparación precisa a los que se dedicaban a la investigación y a la exposición de la Lógica: «Defuit

---

(69) Loc. cit.
(70) Loc. cit. Págs. 43 y 44.
(71) *De causis corruptarum artium,* lib. I, cap. IX, pág. 66 del t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.
(72) *De causis corruptarum artium,* lib. III, cap. VII, pág. 147, t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.
(73) *In pseudo-dialecticos,* pág. 44 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

multis ad inquisitionem artium, escribe Vives, et ad praecepta illarum, dexteritas, ut temere sine arte, sine sagacitate, quacunque se via aliqua ostendisset, illac insisterent ad investigationem veritatis; non penetrarunt ex effectis ad causas primas; non ex compositis ad elementa et initia; non ex singulis collegerunt universum; non ex universo praeceperunt de singulis, et quasi fluvium qua opus esset corrivarunt... Retentiores vero ¿qua tandem dexteritate tractabunt artes, cum nesciant quae cujusque artis sit materia, qui finis et quasi scopus, quid agat, quo spectet, in quem usum discatur? Modo artes ex similitudine conjungunt et faciunt unam ex duabus diverssissimis... Dialecticen de locis argumentorum Rhetoricen appellant, quia Rhetorica quoque inventionem argumentorum traderet... Grammatica est quidquid loquatur, et de quacunque re; disserant duo de re eadem philosophica , latine unus, alter vitiose ac barbare; quae latinus dixerit, erit Grammatica; quae vero imperitus, philosophia...» (74).

En las clases y estudios, no se trataba por el profesor de enseñar la Dialéctica, sino de explicar o comentar el texto de los maestros que se consideraban insustituíbles en estas disciplinas, vinculando de tal modo la adquisición de la ciencia con las enseñanzas del maestro cuyos tratados se leían, que parecía que juzgaban estos dialécticos que no era posible alcanzar a saber más de lo que aquel maestro había logrado.

El maestro casi infalible y que había monopolizado todo el saber posible en la Lógica, era Aristóteles, cuyas doctrinas consideraban estos escolásticos, según decía Vives: «pro culmine ad quod pervenire potest homo naturae luce adjutus; quasi altius nullum ingenium nulla in re possit ascendere, quam quo ille pervenit» (75). Este crédito concedido a Aristóteles llegó a extremos verdaderamente inverosímiles, aunque no fué defecto exclusivo de los escolásticos decadentes: «Audivimus enim Italos esse quosdam, escribe Fr. Melchor Cano, qui suis et Aristoteli et Averroi tantum temporis dant, quantum sacris litteris ii qui maxime sacra doctrina delectantur; tantum vero fidei, quantum Apostolis et Evangelistis ii qui maxime sunt in Christi doctrinam religiosi» (76). «Credunt hi, dice Francisco Sánchez,

---

(74) *De causis corruptarum artium*, lib. I, cap. IX, págs. 63 y 64, t. VI. obras de Vives. Ed. cit.

(75) *De causis corruptarum artium*, lib. I, cap. V, pág. 38 del t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

(76) *De locis theologicis*, lib. X, cap. V, pág. 294, col. 1.ª, ed. de Madrid, año 1760.

facileque ad Aristotelem convolant, voluunt, evoluunt, memoriae mandant: isque doctior est, qui plura ex Aristotele novit recitare» (77).

En algunas ocasiones este entusiasmo por la doctrina del Filósofo era ciego: porque, según dice Vives, quienes así se mostraban apasionados por el Estagirita, no entendían los escritos de éste: «sed enimvero neque haec ipsa Aristotelis volumina potuerunt intelligere, primum, propter locutionem astrictam, et ex brevitate obscuram, hinc, propter intrincatas et obliquas sententias, tum etiam, ob immodicas subtilitates, quibus Aristoteles plerumque non exacuit ingenia, sed perturbat, et frangit...» (78). Por esto, aunque tales escolásticos se tenían por aristotélicos, creía Vives que si Aristóteles hubiera tornado a la vida y les hubiera oído cómo explicaban sus libros y doctrinas, no hubiera entendido sus enseñanzas, ni conocido los escritos que salieron de sus manos: «quas artes vos modo exsomniastis, dice Vives a estos dialécticos, quas nugas, et quidem ex illius (de Aristóteles), ut putatis, dogmatibus, ipsi si revivisceret, non intelligeret, ac ne suos quidem libros, ut vos explicatis» (79).

No obstante esta predilección de los escolásticos decadentes por Aristóteles y algunos otros autores, al manejar las obras de los mismos carecieron de toda crítica, incurriendo en gravísimos defectos, que va detallando Juan Luis Vives. Les atribuían libros que no habían escrito y hasta libros indignísimos de tales maestros. Aceptaron pasajes corrompidos; y admitieron interpretaciones absurdas y ridículas. Se sirvieron de códices mendosos. No distinguieron, frecuentemente, las circunstancias peculiares de cada uno de los autores y de las obras que examinaban o seguían.

Otro vicio enorme en cuanto al método dominaba a estos dialécticos: la insania discutidora que se introdujo entre ellos. Pero el fin y el móvil de la discusión no era averiguar, por medio de ella, la verdad, sino triunfar en una lucha dialéctica semejante a las que tienen por instrumento la fuerza muscular. Tal monomanía discutidora llenaba entre estos dialécticos la vida toda del hombre, desde la cuna a la sepultura; y llevaba la pugna y la contienda a todas las ciencias y disciplinas humanas, y a todos los actos y momentos de la existencia del hombre.

---

(77) Prefacio del tratado *Quod nihil scitur*, pág. 6, ed. de Francfort, 1618.

(78) *De causis corruptarum artium*, lib. V, cap. II, pág. 191, t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

(79) *De causis corruptarum artium*, lib. I, cap. VII, pág. 55 del t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

Como era natural, para llegar a tales extremos la epidemia discutidora, fué también muy grande la facilidad de estos escolásticos decadentes para promover cuestiones de todas clases. Dalo a conocer Vives con un ejemplo: «*Scribi mihi:* hic quaestio, si non ex grammatica, at ex dialectica, si non ex dialectica, at ex physicis, *qui motus sit scribere;* ex metaphysicis, *substans an inhaerens*» (80).

Los argumentos que en sus discusiones empleaban estos escolásticos eran frecuentísimamente futilísimos y hasta pueriles; y eso aún en los asuntos más graves, como los teológicos. Denuncia Fr. Melchor Cano esta frivolidad y ligereza de los raciocinios con las palabras siguientes: «Intelligo autem, fuisse in schola quosdam theologos adscriptitios, qui universas quaestiones Theologicas frivolis argumentis absolverint, et vanis invalidisque ratiunculis magnuum pondus rebus gravissimis detrahentes, ediderint in Theologiam commentaria, vix digna lucubratione anicularum... qui sophismatum faeces in scholam inferentes, et ad risum viros doctos incitant, et delicatiores ad contemptum» (81).

Y para que el daño fuera mayor y más sensible, estas faltas se daban en la época en que la revolución intelectual, provocada por muy varios factores, y singularísimamente por la reforma protestante, hacía precisa la mayor diligencia en la selección de argumentos para defender la verdad en todos los órdenes.

Aún más: cual si para estos dialécticos el criterio supremo de verdad no fuera otro que su propio capricho, infundado y necio, no se detenían ante la evidencia de las proposiciones, sino sólo ante la contradicción con aquello que previamente habían establecido.

Si tal era el criterio de verdad para estos dialécticos, resultaba también muy natural que fuesen en extremo intransigentes con lo que se opusiera a sus propias opiniones, que hasta censurasen a quienes no pensaran como ellos, y que se dejaran dominar por el espíritu de partido, erigiéndose en jueces supremos. «Qua in re etiam in Theologia multa peccantur, escribe Fr. Melchor Cano, ut illi qui Div. Thomae, Scotique opiniones vel indiscussas amplectuntur, proque his non aliter pugnant, ac pro aris et focis» (82). «Maximorum quo-

(80) *De causis corruptarum artium,* lib. I, cap. VII, pág. 50 del t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

(81) *De locis theologicis,* lib. VIII, cap. I, pág. 249, col. 1.ª, ed. de Madrid, año 1760.

(82) *De locis theologicis,* lib. IX, cap. VII, pág. 278, col. 2.ª, ed. de Madrid, 1760.

que scriptorum dicta examinant, dice Vives, quae non congruere ad suos canones initio non tam admirantur, quam velut indoctos, et se inferiores aspernantur, postea, tuente illos vetusta auctoritate, et consensu generis humani, ipsi etiam distinctionem habeant in gratiam illorum inventam: *verum*, dicunt isti *in sensu, in quo fiunt propositiones, non in sensu, quem faciunt.* ¿Quo quid potest dici insanius?» (83).

De los infinitos modos con que se podía investigar y exponer la verdad sin el estrépito de discusiones baldías e irracionales, como las que acabamos de conocer, prescindían por completo estos dialécticos. Para ellos sólo tenían eficacia los silogíasmos y la disputa ruidosa; pero la discusión moderada y solitaria a fin de meditar sobre la verdad, la vista diligente de la naturaleza, las observaciones pacientes de la experiencia, la comunicación tranquila con aquellos que en los tiempos pasados o en los actuales profesaban las mismas disciplinas..., todo esto no valía nada, y, consiguientemente, estos procedimientos de investigación y estudio eran relegados al olvido. «Ergo indagandi veri, escribe Vives, una et simplex via est relicta, faciendi fuci apertae sexcentae, qua quisque, ut commodum sibi esset, grassaretur, praesertim cum nihil sit tam deforme quin amatorem inveniat» (84).

El daño que hizo este método didáctico e investigador de perpetua discusión se extendió muchísimo: porque estos dialécticos salieron a discutir fuera de las aulas, contendieron ante el público, y hasta hicieron juez y árbitro de las discusiones al pueblo indocto.

Llegaron estos dialécticos hasta el extremo de llamarse a sí propios sofistas, denotando así que no buscaban la verdad, sino la victoria personal de su ingenio, apto para defender tanto lo verdadero como lo falso, el sí y el no, y para quedar siempre victorioso fuera cual fuese la sentencia que patrocinaran: «hinc *sophistae* nomen sunt amplecxi, escribe Vives, cum alioqui *sophistam* deffinirent non *existentem*, sed *apparentem;* quidam se *horribilem sophistam* cognominabat Lutetiae, non minorem eam appellationem ratus, quam *africani*, aut *asiatici;* intravit palam, et magno agmine, ostentatio...» (85). Esta jactancia sofística llegó hasto lo sumo, como que, según Vives, estos

(83) *De causis corruptarum artium*, lib. III, cap. VII, pág. 150, t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

(84) *De causis corruptarum artium*, lib. I, cap. VII, pág. 50 del t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

(85) *De causis corruptarum artium*, lib. III, cap. VII, pág. 148, t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

dialécticos: «ut jactent se argumentis posse vertere *candida in nigrum, et ex homine facere asinum*» (86).

Por esta locura discutidora, los escolásticos decadentes dieron una importancia excesiva a la Dialéctica, disciplina la más importante para ellos, pues enseñaba a discutir; y el exceso de atención otorgado a la Dialéctica redundó en notorio perjuicio de las restantes partes de la Filosofía; y eso que la Dialéctica sólo debe ser un medio para alcanzar otros conocimientos: «Mirandum est quum *dialecticam* fateantur esse *instrumentum aliarum artium*, huic, Lutetiae duos annos impendi, ceterae autem philosophiae, et de *natura*, et de *moribus*, et *primae philosophiae*, vix annum; quid, quod quidam etiam de hoc anno aliquid dialecticae decidunt: multi tota vita, etiam longissima, nihil sunt aliud quam dialectici» (87).

A todo esto se añadió en los pseudodialécticos una gran pereza intelectual, que se manifestaba en la disminución del tiempo destinado a los estudios filosóficos, y en el predominio casi absoluto de comentarios, compendios, escolios y toda suerte de obras fundadas en el pensamiento y en el trabajo ajenos, esquivando el estudio directo de las obras de los más grandes maestros de la Filosofía, sin duda, porque todo esto era menos costoso que la investigación personal hecha racional y seriamente: «Olim septem anni liberalibus artibus impendebantur, dice Vives, recisi fuerunt ad quinque; et hoc nimis longum, ad tres cum dimidio sunt redacti» (88). «At, quod gravissimum est, negligentia haec in dies crescit, nam et in dies magis assuescunt commentis recentium, minus veteres curant agnoscere, quos omnino vellent perditos, nisi conservaret eos majestas nominis, et reverentia vetustatis; nunquam tamen nec videntur nec audiuntur» (89).

¡Y si estos compendios hubieran estado bien hechos!...; ¡pero si de ellos salía «non modo vera eruditio, sed nec illa ipsa constare potest ficta et adumbrata, quam ipsi affectant»! (90); ¡si estaban plagados de erratas y de equivocaciones: «primum nihil fuerunt soliciti quemad-

---

(86) *De causis corruptarum artium*, lib. III, cap. VII, t. VI de las obras de Vives, pág. 151. Ed. cit.

(87) *De causis corruptarum artium*, lib. III, cap. VII, págs. 146 y 147, t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

(88) *De causis corruptarum artium*, lib. I, cap. VIII, pág. 60 del t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

(89) *De causis corruptarum artium*, lib. I, cap. VIII, pág. 59 del t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

(90) Loc. cit., pág. 61.

modun scriberent, quum tantum interesset *probus* dicerent, an *probrus, caedo, an cedo, hominis an ominis, Christe an Criste*»! (91); ¡si no suponían la cultura general indispensable a una persona instruída, disculpándose neciamente con que esto no corresponde al ramo de la ciencia que ellos cultivaban: «Scribit nostrorum hominum quispiam de philosophia, de jure, de Theologia, de re medica, admiscet historiam ineptissime narratam et falso. *Negat hoc suum esse institutum:* attingit aliquid de Cosmographia inscite: *Negat esse suum institutum;* loquitur de vi verbi imperite; *Negant esse suum institutum*; de arbore, de animante indocte: *Negat esse suum institutum*» (92). ¡En verdad que tiene razón Vives para decir a estos desdichados: «Quod est ergo tandem tuum institutum? ¿nihil statuisse recte dicere?» (93).

Con todos estos defectos en la forma, en la concepción de las ideas y en el método, nada de extraño tiene que estos pseudofilósofos, como los parisienses a quienes se refiere Vives: «Omnem philosophiam inter dentes, labra, et linguam habere, in mente vero nullam» (94).

Defectos en las personas de estos pseudodialécticos.

La figura moral de estos pseudodialécticos, según la pintura que de ellos hace Vives, es desastrosa: «Rhetores, Poëtae, Comici, et Satyrici philosophos mordent et lacerant, quod homines sapientiae praeceptis instructi, leves se praebeant, ineptos, assentatores, mendaces, administros sceleris cujuslibet, ac facinoris, interdum etiam duces: praecipiebant de prudentia, nihil erat illis imprudentius; de legibus et justitia, nihil iniquius; de temperantia, erant ad voluptates omnes projectissimi; de contemnendis opibus, indignissima faciebant et patiebantur unius numi gratia; de veritate, nunquam verum dicebant; de libertate, nihil erat abjectius; de modestia, nihil arrogantius» (95).

El fin personal y subjetivo que estos hombres se proponían en sus trabajos científicos, según lo que cuenta Vives, estaba muy en armonía con los caracteres morales de estos pseudodialécticos: «Illi nec quaerunt nisi mercedi aptissima, et eam consecuti, finem labori

(91) Loc. cit., pág. 62.
(92) Loc. cit., págs. 62 y 63.
(93) Loc. cit., pág. 63.
(94) *Dialogus qui sapiens inscribitur*, pág. 26 del t. IV de las obras de Vives. Ed. cit.
(95) *De causis corruptarum artium*, lib. I, cap. X, págs. 71 y 72 del t. VI de las obras de Vives.

imponunt, nam quorsum attinet amplius defatigare, et ulterius progredi, ubi ad metam perveneris» (96).

El resultado final de todos estos defectos pedagógicos y personales de los pseudodialécticos fué el que expresó Francisco Sánchez con estas palabras: «Dum mentem scientia perfici aiunt, amentes omnino fiunt» (97).

Gracias a que, como era natural, estos defectos de la Escolástica decadente no fueron universales en ella, ni muchísimo menos. Por esto la reacción no tardó en suscitarse luego que inteligencias privilegiadas pusieron remedio a tantas calamidades; y la Escuela, perfeccionada nuevamente, resplandeció como en sus mejores días.

Campaña de Vives contra la Lógica escolástica de principios del siglo XVI. Consideración especial del opúsculo «In pseudo-dialecticos» y de las demás obras críticas de nuestro autor (98).

«In pseudo-dialecticos.»

Por propia experiencia conocía Vives la magnitud del mal que aquejaba a la Escolástica decadente, pues había estudiado en las aulas de París, donde ella reinaba sin contricante que le disputara el cetro intelectual, y había pasado buena parte de su vida entre pseudodialécticos y sofistas. Decidió Vives hacer cuanto en él estuviera para curar esta enfermedad de la Escuela; y, a este fin, compuso el tratadito *In pseudo-dialecticos* en forma de carta dirigida a Juan Fort, condiscípulo y paisano del Autor, carta que va fechada en Lovaina el 13 de febrero de 1519, y se publicó con este pie de imprenta: «Selestadii, apud Lazarum Schurerium. M. D. XX.»

El contenido de la obra *In pseudo-dialecticos*, es el siguiente (99). Principia Vives describiendo lo que eran los sofistas parisienses y encareciendo el gran número de españoles que entre ellos se encon-

(96) *De causis corruptarum artium*, lib. I, cap. VIII, pág. 61 del t. VI de las obras de Vives.

(97) Prefacio del *Quod nihil scitur*, pág. 19 de la ed. de Francfort, 1618.

(98) Aunque el Sumario sólo pide el análisis del opúsculo *In pseudo-dialecticos*, yo añado el de las demás obras críticas de Vives, porque, requiriéndolo la importancia de ellas, éste es el lugar adecuado para tal análisis.

(99) Véanse las págs. 37 a la 68 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

traban. Propónese hablar contra los defectos de estos dialécticos, ya que «aliquando ex isto numero fui» (100), y no de cualquier modo, sino con cabal conocimiento, «sed etiam intima paene illarum penetrasse» (101).

La Dialéctica es medio para alcanzar las otras ciencias. Los pseudodialécticos la hacen ciencia de palabras; y ¿de qué palabras? No del latín, porque el de estos dialécticos nadie le entiende. El buen dialéctico debe emplear un lenguaje que todo el que conozca la lengua en la que habla le entienda fácilmente. Estos pseudodialécticos se sirven de conceptos y frases oscuros, semejantes a las adivinanzas de chiquillos y mujerzuelas. Para expresar tales conceptos usan un lenguaje ininteligible. Pero, en ello, casi hacen bien: porque si el vulgo se enterase de los desatinos que dicen les echaría de las ciudades en medio de la rèchifla general, como a séres estúpidos y sin sindéresis. Aristóteles jamás empleó, al exponer la Dialéctica, un lenguaje compuesto exclusivamente por él, sino que utilizó la lengua que entonces era vulgar y corriente en Grecia. Estos dialécticos hablaban un latín tal, que si Cicerón le hubiera oído, no hubiera entendido qué querían decir. Es este un defecto capitalísimo en la Dialéctica, como lo es asimismo en cualquiera otra de las artes de la palabra: la Retórica y la Gramática: porque todas ellas deben recibir la palabra y el lenguaje del pueblo, no deben suministrar al pueblo la palabra. Por esto, los preceptos dialécticos deben proponerse y adaptarse al uso común y al lenguaje corriente. Estos sofistas inventan una lengua propia; y, usándola, creen vencer en las disputas, cuando, en realidad, lo que ocurre es que no sòn comprendidos. El que les entienda no halla nada más demente que estos pseudodialécticos y sus expresiones. Ademàs, los sofistas consabidos utilizan fórmulas contradictorias y ridíçulas de expresión; y hablan con prolijidad innecesaria y confusa.

Cuando se advierte a estos sofistas que proceden cual dementes al expresarse de este modo, responden: «Ego sic mente concipio». Aunque así fuera obrarían, mal: porque en las artes que versan sobre las palabras, éstas se han de emplear, no de un modo caprichoso y como a cada cual se le antoje, sino conforme al uso de la generalidad de los hombres. Si todos procedieran como estos dialécticos sería imposible que los hombres se entendiesen los unos con los otros. Muchos

---

(100) Loc. cit., pág. 38.
(101) Loc. cit., pág. 39.

sofismas de estos pseudodialécticos provienen del mal uso de los vocablos. Al enseñar la Dialéctica imponen el uso de su depravado lenguaje. Si cada uno quiere profesar una Dialéctica individualisíma y exclusivamente suya, puede, sin duda, tomar las palabras en la acepción que se le antoje; pero si aspira a discutir y exponer la Dialéctica en latín, debe emplear siempre las palabras en la acepción que tienen en latín; y lo mismo si se trata de cualquier otro idioma. ¿Por qué razón estos pseudodialécticos trasladan al castellano y al griego, por ejemplo, la práctica latina de que dos negaciones afirman, cuando, según la índole de aquellas lenguas, la repetición de la negación da a ésta mayor fuerza y expresión?

Expediente usual de estos dialécticos es apelar a lo que ellos llaman rigor, para sostener que una proposición es falsa en el sentido usual de las palabras, pero verdadera en el sentido que ellos las toman; entendiendo por rigor la significación recta y propia de las mismas palabras latinas. Para buscar la significación estricta de las voces latinas, y según ella entender el rigor de las locuciones, no se apoyan estos pseudodialécticos en los autores clásicos, como Cicerón y Quintiliano, y ni siquiera Boecio, sino en Pedro Hispano, o en quien fuera el autor de esa jerga de suposiciones, ampliaciones, restricciones, apelaciones, exponibles, etc., etc., de donde procede el incendio que ha conmovido la Dialéctica y todas las buenas artes. Lo que soñó Pedro Hispano, imperitísimo en latín, ¿será verdadero por haberlo dicho él? ¿Hay alguien tan necio que piense se debe creer más a Pedro Hispano, o a alguno de estos sofistas, que a los mejores autores clásicos cuando se trata, para hablar en rigor, de la significación propia de las voces latinas? Luego el rigor del significado se ha de buscar en los clásicos, no en Pedro Hispano ni en ninguno de los sofistas. A los que sostienen que proposiciones como éstas: el animal es hombre, el cuerpo es esta piedra..., que, aunque en sentido vulgar se reciben como verdaderas, en rigor son falsas, les propone Vives esta regla: toda enunciación en la cual se predica lo inferior de lo superior, es falsa. Pero me dirán, añade Vives: tú no tienes autoridad para formular esta regla, y, en cambio, la tuvo Pedro Hispano. Mas, ¿de dónde le viene a éste tal autoridad en cuestiones gramaticales de la lengua latina? Quisiera yo saber por qué Pedro Hispano, o quien quiera que fuese el autor de esta Dialéctica, dispuso sus enunciaciones contra toda razón y en contra del sentido del idioma latino. Aristóteles no propuso la menor regla dialéctica en forma que no fuese enteramente adecuada con la lengua griega que en-

tonces entendían y usaban hasta los niños y las mujeres de menor cultura.

Si toda la maraña de suposiciones, ampliaciones, restricciones, etcétera, etc., perteneciese en realidad al verdadero instrumento lógico, ¿es verosímil que lo omitiese Aristóteles, organizador de toda la Dialéctica?

Dicen algunos que, aunque estas sofisterías dialécticas sean reprobables, son útiles; porque aguzan el ingenio de los jóvenes. Pero, si no es otra la razón de usar tales corruptelas, ¿por qué las emplean quienes ya no son jóvenes, y aún en asuntos tan graves como los de la Religión o la Medicina? San Agustín trató admirablemente las cuestiones teológicas sin estas sofisterías de los pseudodialécticos.

Si hay algo que literariamente esté bien escrito y sin los defectos propios de los pseudodialécticos, dicen éstos que allí sólo hay Gramática, no hay Filosofía, ni Teología, ni Derecho, ni Medicina. Unicamente lo que ellos escriben no es Gramática; y así es, ciertamente. ¿Por qué razón no se ha de poder escribir de Filosofía en lenguaje correcto y elegante?

Entretenidos en sus sofisterías, estos pseudodialécticos no tienen tiempo para leer a Teofrasto, Platón, Plinio o algún otro de los buenos autores; pero ni al mismo Aristóteles, a quien llaman maestro. Y no ya en lo concerniente a la Filosofía Moral o a la Natural; pero ni aún en lo que atañe a la Dialéctica. No hay uno de estos sofistas que sepa decir qué parte de la Dialéctica trata de la invención, y cuál del juicio; y de qué modo hayan de realizarse estas dos operaciones mentales.

La Dialéctica es arte que no se ha de estudiar por sí misma, sino sólo en cuanto es medio para alcanzar otros conocimientos. Basta usar de ella en la medida precisa para lograr tal fin. Obra, pues, irracionalmente quien se detiene en lo que es mero instrumento y no usa de él para la acción a la que tal instrumento va enderezado.

La Dialéctica de estos sofistas no es arte, porque no enseña nada razonable. No hay en ella ciencia alguna.

Al salir los pseudodialécticos de su escuela y entrar en comunicación con los demás hombres en la vida social, se comportan de modo que parecen haber estado en las selvas y desiertos: no tienen sentido común, no saben qué hacer, ni qué decir: todo lo ignoran. Se puede afirmar que estos sofistas no son hombres, pues no tienen de común con los demás hombres sino la apariencia.

Cuando los males llegan a lo sumo, viene, a veces, el remedio y

el bien contrario a aquellos males, según pregona el adagio latino: *Nasci optimum ordinem ex perversissimo, bonasque leges ex malis moribus procreari.* Así ahora, en todas partes se advierte vivísimo anhelo de libertarse del yugo de estos tiranos necios y perjudiciales. Espero que dentro de veinte años no haya quien proceda como estos pseudodialécticos; y si acaso hubiere alguno que discurra y hable como ellos, será esto para su ignominia.

* * *

¿Qué valor posee el tratado *In Pseudo-Dialecticos?* No creo que pueda llamarse obra totalmente perfecta; porque en el fondo tiene equivocaciones y errores, como el calificar de inútiles, cuestiones dialécticas que, bien tratadas, no sólo son útiles, sino hasta necesarias, cual las concernientes a las suposiciones, ampliaciones, restricciones... de los términos. En el método existe evidentemente desorden y repeticiones en la presentación de argumentos contra los pseudodialécticos. En la forma hay exageraciones manifiestas, y frases demasiado vivas y hasta groseras al censurar a los sofistas. Pero, con todos estos defectos, la obra de Vives fué eficacísima para corregir los enormes defectos de la Escolástica decadente, justificando así este tratado lo que Erasmo decía: que no existía a la sazón hombre alguno más a propósito que Vives para destruir las falanges de los sofistas (102); y mereciendo que el humanista británico Santo Tomás Moro dijera que en esta obra Vives: «illas ineptas argutias [de los pseudodialécticos], lepidis cavillis illudit, validis argumentis oppugnat, inevitabili ratione a fundamentis eruit, atque subvertit» (103), y que D. Ricardo González Múzquiz proclamara como cosa evidente que con el tratado *In Pseudo-Dialecticos* empezó la verdadera reforma de la Filosofía, teniendo, por lo tanto, esta obra de Vives una trascendencia inmensa (104).

* * *

Con valer mucho el tratado *In Pseudo-Dialecticos*, no fué más que el comienzo de la labor crítica de Vives, enderezada a la reforma de las disciplinas científicas. Esta tarea gigantesca del Filósofo

---

(102) Apud Bonilla, *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento* 1.ª parte, cap. III, pág. 81. Ed. cit.

(103) Apud Gregorio Mayans y Siscar, *Ioannis Ludovici vivis, vita,* t. I de las obras de Vives, pág. 36.

(104) *Vindicación del ilustre filósofo español Juan Luis Vives,* Valladolid, 1839, pág. 27.

valenciano terminó en julio de 1531 con la impresión en Amberes, por Miguel Hillenio, de los veinte libros *De disciplinis*, dedicados a don Juan III, rey de Portugal.

Según esta primera edición, la obra *De disciplinis* tiene tres partes: la primera, crítica, indaga las causas de la corrupción de las artes, *De corruptis artibus libri VII;* la segunda, positiva, declara cómo han de enseñarse las artes, *De tradendis disciplinis;* y la tercera, *De artibus*, expositiva, contiene cinco tratados filosóficos: *De Prima Philosophia, De explanatione cuiusque essentiae. De censura veri, De instrumento probabilitatis, De disputatione.* Analizaré aquí las dos primeras partes de esta colosal enciclopedia, que son las que tienen cabida en este lugar; y los tratados de la tercera parte los examinaré al estudiar las doctrinas lógicas y metafísicas de Vives, porque éste es el sitio donde deben ser estudiados.

«De corruptis artibus».

El pensamiento de escribir sobre las causas de la corrupción de las artes bien pudo nacer en Vives, según dice Alfonso García Matamoros (105), de la lectura de la obra de Quintiliano sobre las causas de la corrupción de la elocuencia.

El contenido de esta obra de Vives en cuanto a lo principal de la doctrina filosófica que en ella expone, y prescindiendo de lo que no tiene conexión directa con las ciencias filosóficas, puede reducirse a lo siguiente (106):

Después de indicar cuál es el origen y división de las artes, indaga Vives las causas de la corrupción de las artes en general. Estas causas son, ante todo, las malas pasiones; y singularmente la soberbia, que conduce a querer dedicarse a lo más alto y honroso, aun careciendo de aptitud para ello, y a pretender ser tenido por inventor. De esta soberbia procede la arrogancia al afirmar resueltamente algo respecto a cosas recónditas y desconocidas, la presunción en el propio parecer, el desprecio de las opiniones ajenas, la vergüenza para aprender lo que se ignora, las envidias, riñas, etc., etc. Causas de la corrupción de las artes han sido, también, la falta de dotes pedagógicas en los maestros que las enseñaban; el desconocimiento

(105) Apud Mayans *Joannis Ludovici Vivis, vita*, pág. 105, t. I de las obras de Vives.

(106) El tratado *De causis corruptarum artium*, ocupa las págs. 8 a la 242 del t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

de las lenguas clásicas; el haber expuesto las artes los antiguos maestros, y especialmente Aristóteles, oscuramente, de suerte que era más fácil que aprenderlas en sus tratados, sacar esas mismas artes de la naturaleza de las cosas; la falta de análisis y de estudio de las cosas, que fueron simplemente contempladas por los maestros; la ausencia del método necesario para formar juicio de las cuestiones científicas; el valor irracional y excesivo que se dió a la tradición y a la autoridad científicas, estimando neciamente lo antiguo por sólo ser antiguo; las disensiones y peleas en las innumerables escuelas y partidos científicos; el abuso de la generalización; el olvido de la observación directa de las cosas; la total falta de crítica al manejar los libros de la cultura antigua, sirviéndose de obras supuestas y apócrifas, de códices mendosos, etc.; el olvido de las reglas fundamentales para la interpretación de los autores; la degeneración de las disputas científicas, no buscando en ellas la verdad, sino el éxito personal de los discutidores ante el público indocto, erigido, frecuentemente, en juez; la desidia y pereza en los estudios; el uso de compendios, centones y comentarios en vez de las obras básicas que éstos explican, y así se lee a Averroes y a Paulo Veneto, pero falta el tiempo para estudiar directamente los tratados de Aristóteles y no se conocen los autores sino a través de otras obras; la disminución del tiempo diputado para cursar las artes; el olvido de la conexión y concatenación mutuas de todas las ciencias y disciplinas; el desconocimiento del uso conveniente en las ciencias, así de la síntesis como del análisis; el olvido del fin y del objeto de cada una de las artes; el haber inventado una naturaleza distinta de la que se ofrece a la vista; las malas versiones de las obras clásicas, sobre todo de las de Aristóteles; la corrupción y bajeza de las costumbres de los profesores; la venalidad en la colación de los grados académicos; y la ineptitud e impericia de los maestros.

Después de este estudio general de las causas de la corrupción de las artes, trata Vives de las causas de la corrupción en particular de la Gramática, de la Dialéctica, de la Retórica, de la Filosofía Natural, de la Medicina, de las Matemáticas, de la Filosofía Moral y del Derecho Civil. Prescindiré en esta parte de la obra de Vives de lo que no corresponde directamente a la Filosofía, como es de la corrupción de la Gramática, la Retórica, etc., etc.; y resumiré solamente la doctrina que Vives expone en cuanto a las causas especiales de la corrupción de las disciplinas filosóficas: la Dialéctica, la Filosofía Natural, etc.

Dialéctica.

Como esta arte es instrumento necesario para las demás ciencias, su corrupción ocasiona males grandísimos: porque repercute en la Teología, la Filosofía, la Medicina, el Derecho... en todas las disciplinas. Son responsables de esta corrupción de la Dialéctica los autores antiguos y los modernos, pues entre ambos hubo quienes trataron de la Dialéctica con notoria impericia.

La Dialéctica es utilísima como medio de llegar al conocimiento de la Filosofía y a la posesión de la verdad; y en orden a cualquiera clase de ciencias, para alcanzar sus primeros principios. Aristóteles se equivocó al considerar la Dialéctica, no ya como medio de alcanzar lo probable, sino como arsenal donde se hallan los instrumentos adecuados para toda clase de investigaciones: porque no existe arte ni ciencia alguna que, en realidad, tenga esta eficacia; y si alguna existiera no sería la Dialéctica, sino la Metafísica, que es la más alta y noble de todas las ciencias.

Fué Aristóteles quien primero redujo a reglas el arte dialéctico; mas pecó de oscuro y prolijo, y dispuso su doctrina con poco acierto en orden a la invención y juicio de los argumentos. De los tratados dialécticos del Estagirita hace Vives la crítica que sigue.

Al primer tratado lógico de Aristóteles, el libro de las *Categorías* o de los *Predicamentos*, le pone Vives los defectos siguientes: El estudio de las categorías no corresponde a la Lógica, sino a la Metafísica o Filosofía Primera: porque sin los principios de esta ciencia no es posible juzgar atinadamente las doctrinas acerca de las categorías. En la distribución de los séres en las diez categorías no sigue Aristóteles, ni el orden real, propio de las ciencias de las cosas, ni el orden racional, propio del entendimiento al conocer. Deja Aristóteles sin sintetizar muchas cuestiones referentes a la sustancia primera. Pueden darse otros géneros supremos, fuera de los señalados por el Estagirita. Este procede con confusión; y asigna una u otra categoría a las cosas de modo arbitrario y sin suficiente fundamento. No es fácil colocar en determinada categoría peripatética a algunos séres y conceptos. Las categorías no ayudan a definir las cosas, ni con definición sustancial, ni con definición accidental.

El libro intitulado *Perihermeneia* está mal clasificado considerándole como dialéctico: pues más propiamente es gramático, porque a la Gramática corresponde definir y explicar qué es nombre, qué verbo, qué lo universal, qué lo singular, etc.

El tratado de los *Primeros Analíticos* es ciertamente útil e ingenioso; pero tiene el defecto de la redundancia: «ut de modalibus, quae ad rem non magis faciunt, quam cetera adverbia, nam de illis statuendum est ex negatione, affirmatione, universalitate, particularitate» (107).

El tratado de los *Analíticos Posteriores* es excelente y muy docto; pero también contiene muchas cosas redundantes. Lo concerniente a la opinión, al error y a la ignorancia corresponde al tratado *De anima*, a lo que hoy se denomina Psicología, no a la Dialéctica. Asimismo, la doctrina sobre la demostración pertenece a la Metafísica, no a la Dialéctica: porque la demostración supone certeza y versa sobre lo indudable, y la Dialéctica trata de lo probable y que admite contradicción. La doctrina aristotélica sobre la demostración es, además, vana e inútil: «Quaeso te, profer demonstrationem unam, verbi causa, tanquam ad alias exemplum, quae constet *ex veris, primis, inmediatis, notioribus, prioribus, causisque conclusionis*» (108).

En los *Tópicos* enseña Aristóteles doctrinas preclaras; pero no como quien concreta las fórmulas y preceptos de suerte que sirvan para regular la práctica y el uso, sino como quien recoge lo desparramado. No consigue, tampoco, este tratado el fin que persigue; pues su lectura a nadie da facultad para hallar un solo argumento. También hay en este tratado cuestiones de palabras, impertinentes y ajenas por completo a la Dialéctica, como las de *eligendo et fugiendo*.

El tratado de las cinco voces de Porfirio, el *Isagoge*, tiene muchas cuestiones y tratados sin orden; y, además, define mal los conceptos del género, la diferencia y lo propio.

Los discípulos y continuadores de Aristóteles contribuyeron a la corrupción de la Dialéctica, principalmente porque aplicaron al latín enseñanzas que el Estagirita había expuesto en griego, sin tener en cuenta la diversidad de los idiomas. Todo lo concerniente al lenguaje se ha de regular por la Gramática y el uso, no por las normas dialécticas.

Los dialécticos modernos contribuyeron a corromper la Dialéctica por las siguientes causas: Dividieron mal la Lógica, en antigua (los tratados de las *Categorías*, de los *Predicables* y de la *Interpretación*) y nueva (los dos *Analíticos* y los *Tópicos*), añadiendo un sépti-

---

(107) *De causis corruptarum artium*, lib. III, cap. III, pág. 118 del t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

(108) *De causis corruptarum artium*, lib. III, cap. III, pág. 119 del t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

mo tratado, *De parvis logicalibus.* Al hacer pasar a los niños desde la Gramática al estudio de los predicados y predicamentos, les llevan a materias que no pueden entender y que para ellos son arcanas y dificilísimas. Incurren en mil absurdos, ridiculeces y desaciertos al distinguir la composición en física y metafísica, al proponer cuestiones como éstas: *utrum res ponatur in predicamento; an nomina, an Deum collocetur in praedicamento;* al fijar en seis los trascendentales: ens, res, unum, verum, bonum et aliquid, cuando a esta enumeración es posible añadir otros muchos conceptos, como existens, idem, utile, y cuando los conceptos de bien y de verdad sólo son trascendentales respecto a Dios, no respecto al hombre, quien frecuentemente se equivoca al juzgar y al elegir. Mezclan inconsiderada e irreverentemente en sus argucias dialécticas asuntos teológicos, cayendo en absurdos e impiedades. Tratan desatinadamente de muchas cosas que pertenecen a la Gramática, no a la Dialéctica. Introducen nuevos barbarismos en el lenguaje, por si no bastara con los antiguos. Embrollan ideas sencillísimas, cual el concepto de término, al suponer que son términos oraciones enteras. Emplean las palabras en el significado caprichoso que a ellos se les antoja darles. Oscurecen conceptos clarísimos, por entenderlos mal, o por el desordenado e inconveniente uso que de ellos hacen. En lo que atañe a la forma de expresión, estos dialécticos modernos han contribuído a la corrupción de la Dialéctica: por haber confundido la doctrina de las proposiciones modales, al establecer la distinción *in sensu composito et in sensu diviso;* por admitir varias corruptelas respecto a las proposiciones hipotéticas y condicionales; por emplear un lenguaje caprichoso y que no se amolda a las prescripciones de la Gramática y del uso, siguiendo en esto a Pedro Hispano y a otros autores, no a los escritores clásicos; y por admitir y propalar términos y locuciones confusos y bárbaros en materia de suposiciones, exponibles, etc., etc. Estos dialécticos modernos dan al estudio de su arte mayor tiempo del que en realidad le corresponde: dos años en París y uno tan sólo al resto de la Filosofía, y aún en este último no dejan de tratar de Dialéctica. En toda su vida nunca pasan estos hombres de dialécticos: buscan siempre la discusión, y hablan y escriben con prolijidad excesiva para decir lo que podía expresarse en contadísimas palabras; investigan cosas tan oscuras y recónditas que casi no es posible que el entendimiento humano llegue a ellas; defienden sus conclusiones con pertinacia y soberbia; presentan cuestiones ininteligibles y ridículas; motejan de indoctos a los que no emplean sus desatinadas fórmulas; establecen

distinciones ridículas para juzgar las proposiciones, como es la distinción siguiente: *verum dicunt isti in sensu in quo fiunt propositiones, non in sensu quem faciunt;* y aseguran que estas sofisterías son útiles para que habituados a ellas los alumnos entiendan después fácilmente las cosas y conceptos más abstrusos.

Filosofía Natural.

Las causas de la corrupción de esta parte de la Filosofía, llamada en la época de Vives Física, son, según nuestro Autor: querer penetrar en lo que es tan recóndito que casi resulta incognoscible; pretender percibirlo y juzgar de todo por medio de los sentidos; negar el asentimiento al testimonio de los mismos sentidos, porque algunas veces éstos yerran; fundarse en razones livianas para sostener algo de las cosas recónditas; no contentándose con razones, querer amparar las opiniones con la autoridad de algún filósofo notable; la arrogancia en las afirmaciones, el deseo de notoriedad y la pertinacia en la defensa de las propias opiniones; mal método en los estudios, pues se comenta a los filósofos antiguos en vez de estudiar directamente la naturaleza; crédito excesivo otorgado a Aristóteles, teniendo sus afirmaciones cual si fueran el *sumum* a que en este orden de conocimientos puede llegar el entendimiento del hombre, y rechazando de antemano cuanto se oponga al sentir del Estagirita; el desacierto al escoger los libros del mismo Aristóteles que han de ser objeto de estudio, prescindiendo de los más útiles, cual el de los animales, y eligiendo los más sutiles y difíciles; ineptitud tan grande al tratar algunas cuestiones de Filosofía Natural, que mejor que estos filósofos las hubieran desarrollado muchos labradores y jornaleros; el uso de comentaristas malos y que sin preparación adecuada intentan explicar el texto del Estagirita; el servirse de pésimas versiones de Aristóteles, especialmente de las trabajadas por los árabes; la confianza puesta en Averroes; y el dejar sin estudio las cosas que fueron, son y serán, para fijarse en lo que jamás ha sucedido ni puede acontecer.

Filosofía Moral.

Las causas principales de la corrupción de esta disciplina son: no guiarse el hombre en cuestiones morales por la luz de la razón natural, ni por lo que de modo directo y positivo enseña Dios, y buscar, en cambio, el parecer y la autoridad de los filósofos no cristianos,

que incurrieron en grandísimos errores, prefiriendo entre ellos a Aristóteles, a quien los mismos gentiles tuvieron por impío, y que incurre en errores morales tan graves como el buscar la felicidad en esta vida y no en la otra, el no colocar la bienaventuranza en el bien, sino en la sabiduría, etc. Aristóteles se equivocó, además, al sostener que la virtud está entre dos extremos con los cuales pugna, pues la virtud es contraria al vicio que se la opone, y nada más; al concretar lo que son la fortaleza y la magnificencia, etc. Los cristianos no podemos tener dos conceptos de la virtud: uno según la doctrina de nuestro Señor Jesucristo, y otro según la de Aristóteles. Además, el texto aristotélico es poco apto para la enseñanza de la Filosofía Moral por la ambigüedad y oscuridad de las palabras y sentencias que usa, y por la diversidad de la lengua griega respecto a la latina. Cual si esto no bastara, aún se prefieren para la enseñanza de la Filosofía Moral aquellos libros aristotélicos que más se prestan a discusiones, como las *Éticas*.

* * *

No contento Vives con indagar, en la primera parte de su enciclopedia *De disciplinis*, las causas de la corrupción de las artes, quiso exponer, en la segunda parte de su obra, cómo habían de estudiarse y enseñarse estas mismas artes. Para esto compuso el tratado:

«De tradendis disciplinis, seu de institutione christianae».

El contenido filosófico de esta obra puede reducirse a lo siguiente (109): Las artes tienen como origen el esfuerzo del hombre para satisfacer, por medio de ellas, sus necesidades, sus gustos y el deseo de saber; pero, no obstante, el fin que ha de llenar todos estos anhelos es únicamente Dios. Recordaban los hombres ciertas experiencias para servirse de ellas en la satisfacción de las necesidades de la vida. De estos casos singulares infirieron una ley universal, que confirmaron otras experiencias; y pasó a ser tenida por principio cierto. Vinieron nuevas experiencias sobre la misma materia. Así, reunidas todas por varones de ingenios excelsos, nacieron las artes y disciplinas materiales. Pero la experiencia ha de proceder rectamente en la formación de las artes, ha de regirse por el juicio intelectual, basado

(109) Este tratado ocupa las páginas 243 a la 437 del t. VI de la edición consabida de las obras de Vives.

en ciertos como gérmenes, anticipaciones o nociones referentes a todas las artes, gérmenes que la naturaleza ha impreso y fijado en nuestra alma. Para que haya arte, las nociones intelectuales han de ser reglas para hacer algo: el arte es siempre facultad para un fin determinado.

El arte es «collectio universalium praeceptorum parata ad cognoscendum, agendum, vel operandum, in certa aliqua finis latitudine» (110). Las artes se distinguen por sus fines, no por razón de su materia; sobre la misma materia pueden versar diversas artes. En cambio, las acciones de los artistas se distinguen por razón de la materia y del instrumento. Además del fin del arte, existe el fin del artista. Éste es siempre algo que el artista reputa bueno para sí. Sabido es que los hombres estiman como bueno lo que es conveniente, y como malo, lo que les daña. Siendo muchos y muy diversos los juicios de los hombres sobre lo que es conveniente, son también muy varios los fines subjetivos de los artistas: el lucro, la gloria, etc., etc.

El hombre se ha de ordenar siempre en relación a su fin último, que es Dios, donde está la suprema felicidad humana. El medio para que el hombre consiga ese fin último es la Religión de nuestro Señor Jesucristo, que enseña a conocer y a amar a Dios. Luego ningún arte ni disciplina se debe oponer a la Religión ni al fin supremo del hombre; y esto no sólo considerando las artes en sí mismas, sino también en relación a cada persona individual, en orden a los artistas.

En la mente humana existen dos facultades acentuadísimas: la de ver, que atañe a la contemplación; y la de juzgar, que se ordena a la acción. Dios dió al hombre el lenguaje como medio para que viviera en sociedad. Sobre el lenguaje versan: la Gramática, arte que sirve para que se entiendan los hombres unos con otros; y la Retórica, arte que da elegancia, ornato y esplendor a la palabra. Para estudiar la mole y la magnitud, se constituye el arte geométrico; y para el cómputo y las cuentas, de las que no puede carecer parte alguna de la vida, existe otra arte, la Aritmética. Para conocer la verdad, que a veces se nos oculta, ayuda el juicio sobre la probabilidad. En el examen de lo hallado por el juicio de la probabilidad, úsase otro instrumento dialéctico, que se llama *de censura veri*. Finalmente, para el recreo del ánimo por medio de la armonía de los sonidos, hay dos artes: la Música y la Poesía.

---

(110) *De tradendis disciplinis*, lib. I, cap. III, pág. 252 del t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

Lo que se conoce contemplativamente es, ante todo, el aspecto exterior de las cosas; y a quien logra la contemplación se le llama espectador o contemplador. El alma penetra también en el interior de las cosas, llegando hasta la naturaleza misma de los séres; y este conocimiento, que es más propio del ánimo que del ojo, constituye la Primera Filosofía, y a quien le posee se le llama *primus philosophus, seu intimus*. De ambos conocimientos, del interior y del exterior de las cosas, inquiere el sabio las causas exteriores. Este conocimiento se apellida escrutación; y quien le posee es llamado investigador. El conocimiento de lo que trasciende de lo sensible y material, que son los séres inmateriales, llámase espiritualidad; y a los que le logran, espirituales. La narración de todo esto y de sus causas y efectos, de modo que se expliquen o cuenten las cosas y no se inquieran, es la historia; y el versado en esta narración, es denominado historiador. Si se prescribe lo que atañe al alimento tenemos la Diaética. La Medicina proporciona medios para conservar y recuperar la salud. Los preceptos sobre las costumbres constituyen la Ética; los que versan sobre las cosas privadas, la Económica; y los que atañen a las cosas públicas, la Política. Las reglas sobre la locución y la palabra forman la Gramática; y las normas sobre la conveniente adaptación del lenguaje a las cosas, tiempos, lugares y personas, la Retórica. La indagación de las palabras y lenguaje de los antiguos es la Filología.

Para llegar a alcanzar todos estos conocimientos son necesarios libros; y de aquí que, respecto a cada disciplina intelectual, se hayan multiplicado tanto los libros. Por esto es importantísimo saber qué libros se deben leer respecto a cada arte o disciplina, buscando, no ya el deleite, sino la utilidad en orden a la adquisición de los conocimientos de que se trate. Los libros de los gentiles, agarenos y judíos, leídos con prudencia, lejos de dañar, aprovecharon mucho a grandes santos. Tienen estos libros cosas buenas; y enseñan diversos medios para hallar y juzgar la verdad, alaban la virtud y condenan el vicio, y están escritos, frecuentemente, en lenguaje culto y elegante. Pero también contienen estos libros cosas malas, como dudas y sospechas contra la verdadera piedad, alabanzas de muchos vicios, narraciones contaminadoras, etc., etc. Es, pues, preciso usar de tales libros con mucha prudencia, para tomar de ellos lo que aproveche, nunca lo que dañe y perjudique.

Discurre luego Vives sobre lo concerniente a la enseñanza de los niños en general, analizando después cuanto atañe a la enseñanza de las lenguas, la Gramática, la Dialéctica, la Filosofía Natural o Fí-

sica, la Filosofía Primera o Metafísica, la Retórica, las Matemáticas, la Psicología o tratado *De anima,* la Medicina, la Filosofía Moral, la Historia, la Política y el Derecho. Yo prescindiré de todo lo que no corresponde a la Filosofía, y resumiré las enseñanzas de Vives sobre las ciencias estrictamente filosóficas.

Enseñanza de la Dialéctica.

Para comenzar el estudio de esta disciplina son aptas algunas obras modernas, compuestas por Jorge Valla, Felipe Melancton... Después puede seguir el estudio de las *Perihermenias* de Aristóteles, omitiendo lo referente a los futuros contingentes, que es materia intrincada y difícil. Todos estos autores debe tomarlos el maestro con discreción, sirviéndose sólo de lo que sea apto para el buen aprovechamiento de los discípulos. Cuídese siempre de que la enseñanza no sea discutidora, ni que incite a peleas científicas; y de que los alumnos ejerciten las reglas y preceptos dialécticos, aplicándolos a casos prácticos. El método socrático, de interrogaciones, es muy adecuado para exponer la verdad, ejercitar el ingenio y rechazar al adversario. El alumno debe leer y manejar por sí mismo las obras de Boecio, Capello, San Agustín, etc. También debe conocer por sí propio y directamente a Aristóteles.

Enseñanza de la Filosofía Natural.

Respecto a esta ciencia piensa Vives que el discípulo debe, ante todo, conocer por sí mismo las cosas, tanto más cuanto que esto es fácil y sencillo, pues las cosas se perciben por medio de los sentidos. Todos estos estudios han de ordenarse de algún modo a satisfacer las necesidades de la vida, debiendo proscribirse lo que sólo es objeto de curiosidad o de vana ostentación. En el estudio de la naturaleza debe comenzarse por aquello cuyas imágenes pueden tener ante sí los alumnos. Después debe pasarse al examen de las causas de las cosas. Como libros para guiar en este estudio son adecuados los de Estrabón, Aristóteles *(De animalibus* y *De mundo,* el cual no es del Estagirita), Teofrasto, Dioscórides, Catón, Varrón, Terencio, Columela, Paladio, Pedro Criscentiano, Opiano, Plinio, Julio Solino, Rafael Volaterrano... Respecto a las cosas naturales son innecesarias las disputas.

Enseñanza de la Prima Philosophia o Metafísica.

El estudio de esta ciencia suprema es «scrutatio videlicet et *concretionis corporum*, et actionum omnium, quae ex intimis rei cujusque naturaliter oriuntur, unde ad ipsas causas exteriores egredimur, tamquam opera intimarum, et ad Deum usque conscendimus parentem causamque universorum, si modo recta insistamus via» (111). Aristóteles estudia la Filosofía Primera en la *Metafísica* y en el tratado *De phisico auditu*. Debe cuidarse con esmero de evitar el daño que al discípulo pueden causar las argucias y sutilezas. Ha de estudiar también el alumno: el tratado de Porfirio *De quinque vocibus;* la explanación de la esencia, o doctrina sobre la definición y la división, de Boecio; y el tratadito de Espensipo sobre las definiciones de Platón. El maestro de *Prima Philosophia* ha de ser diligente, moderado, prudente y no arrojado en las conclusiones y doctrinas. Los alumnos de esta ciencia deben poseer ingenio fácil para elevarse de las cosas sensibles a las causas primeras, y de lo singular a lo universal. El método debe partir de lo más sencillo y conocido, que es lo que perciben los sentidos, e ir poco a poco dejando todo lo sensible para remontarse a lo inmaterial, que sólo alcanza el entendimiento. El lenguaje vulgar no es apto para la Metafísica: porque el pueblo, de donde procede aquél, no alcanza las esencias de las cosas. Débese emplear en la Metafísica un lenguaje que proceda de la razón más bien que del pueblo, aunque no se debe apartar totalmente el metafísico del uso vulgar de las palabras; y si alguna vez tiene necesidad de hacer esto, cuide mucho de no inducir, por ello, a error. Las discusiones nunca han de ser altercados y riñas, sino prudente ponderación de razones opuestas; y su único fin debe ser la verdad, no la victoria del ingenio personal.

Estudio del instrumento de probabilidad.

Conocidas las naturalezas y esencias de las cosas, y cuando ya se sabe aquello sobre lo que se va a tratar, débese usar lo que Vives llama instrumento de probabilidad, o razón para hallar argumentos. No conviene dilatar más este estudio, porque es utilísimo. La Dialéc-

(111) *De tradendis disciplinis*, lib. IV, cap. II, pág. 351 del t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

tica comprende dos partes: la invención de los argumentos, y el juicio sobre los argumentos hallados. La Dialéctica no conviene a los ingenios discutidores, maliciosos, sediciosos y venales: porque sería poner un cuchillo en manos de un loco. El preceptor de Dialéctica ha de poseer ingenio agudo, amplitud de juicio e inteligencia sana; y ha de estar versado en toda clase de disciplinas y conocimientos. Para la investigación de la probabilidad son indicados los *Tópicos* de Cicerón, los Comentarios de Boecio, la Dialéctica de Rodolfo Agrícola, las obras dialécticas de Quintiliano y Cicerón, y los Comentarios de Victorino. Los *Tópicos* de Aristóteles, como todas las obras de este maestro, deben leerse constantemente con atención extraordinaria. Los alumnos han de dar cuenta de las enseñanzas del profesor, y ejercitarse en la doctrina explicada.

Estudio del alma o de la Psicología.

Una vez que el alumno tenga edad, ingenio y preparación convenientes, debe estudiar la vida humana. De los séres espirituales escribieron los antiguos muchas cosas falsas. De los ángeles y demonios sería harto poco lo que llegáramos a saber usando tan sólo nuestros medios naturales de conocimiento. La ciencia del alma humana ayuda poderosamente a alcanzar otros muchos conocimientos. El orden que conviene seguir en esta ciencia es el de la naturaleza: primero se ha de tratar de la vida vegetativa, después de la sensitiva (sentidos y pasiones), y, por último, de la intelectiva (de la mente, la inteligencia, la memoria, la razón y el juicio). Para el estudio del tratado *De anima* son autores adecuados: Aristóteles: *De sensu et sensile, De recordatione, De somno et vigilia, De anima*... El maestro debe cuidar de que los autores sagrados y católicos suministren al alumno el antídoto conveniente contra los peligros que ofrecen las obras de los gentiles.

Estudio de la Moral.

Las disciplinas morales intentan evitar y curar los males propios del alma, del mismo modo que la Medicina los del cuerpo. En asuntos morales regula lo que haya de hacerse la prudencia; y en lo concerniente a Dios (cómo debe el hombre conducirse respecto a Él), la piedad. La prudencia y la piedad juntas constituyen la sabiduría.

La prudencia es la pericia adecuada a todo lo que pertenece a la vida, es decir, a lo que piden las circunstancias de lugares, tiempos, personas y asuntos. La prudencia tiene dos orígenes: el juicio y la experiencia, propia y ajena. Puédense distinguir dos especies de prudencia: una, que se refiere a lo corporal y sensible, la prudencia de la carne, según los autores sagrados; y otra; que se refiere al espíritu, a la mente y a sus operaciones, y busca la perfección y el mejoramiento de estos actos. El juicio o la prudencia natural, como algo que proviene de la naturaleza, no se adquiere, pero se perfecciona; y para esto sirve la lectura de los autores que le poseyeron en un grado eminente: Platón, Aristóteles, Demóstenes, Cicerón, Séneca, Quintiliano, Orígenes, San Crisóstomo, San Jerónimo, Lactancio, etc. La experiencia ajena se logra por medio de la Historia, que enseña lo pasado en orden a la vida y a toda suerte de artes y disciplinas. Los preceptos morales para la vida humana, así en lo privado como en lo público, tienden a que se guarde el orden y cada cual observe los deberes que le corresponden. El hombre salió de las manos del Creador aptísimamente dispuesto para guardar este orden; pero hoy existe en él una rebeldía y una lucha perpetuas contra tal orden como consecuencia del pecado original. A oponerse a esta rebelión, y a procurar que el hombre guarde siempre el orden, tiende la Filosofía Moral. Para esto, y como preliminar indispensable, esta ciencia debe conocer a todo el hombre, interior y exteriormente: su alma, sus afectos, etc. Este conocimiento se le proporciona el tratado *De anima.* Para que la razón humana no sufra la perturbación que trae origen del pecado, ha de recibir el auxilio de un entendimiento claro y no perturbado, entendimiento que es el de Dios: Sér sapientísimo, creador del hombre, regla y medida de éste y por quien el hombre puede ser regido y gobernado mejor que por nadie. Luego, los preceptos de la Filosofía Moral deben salir de la doctrina de Dios, enseñada por nuestro Señor Jesucristo, Unigénito del Padre e intérprete de cuanto a Dios atañe; doctrina que ha llegado a nosotros por conducto de los Apóstoles y los santos. De esta fuente se ha de tomar la norma de conducta que ha de observar el hombre en sus relaciones para con Dios, para consigo mismo y para con los demás hombres, ya sean superiores, iguales o inferiores, y ya se trate de relaciones privadas y familiares, o de relaciones públicas y sociales. La Filosofía Moral se divide en cuatro partes: Ética, que ordena los actos y costumbres individuales; Económica, que dirige los actos familiares; Política, que regula los actos propios de los pueblos; y, finalmente, una cuarta parte «de vitae offi-

ciis mediis, quae non tam in formatione illa naturali continentur, quam posita sunt in more et educatione cujusque regionis et populi» (112).

Para el estudio de la Filosofía Moral pueden usarse los libros éticos de Aristóteles, aunque son más aptos para instruir que para mover a bien obrar. Esto mismo acontece con la Segunda Parte de la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, «Scriptoris de schola omnium sanissimi ac minime inepti» (113). Son más a propósito para mover a bien obrar los diálogos platónicos, los comentarios socráticos de Jenofonte, las obras morales de Plutarco, los tratados ciceronianos *De finibus* y las *Quaestiones tusculanas*, y los libros de Séneca *De beneficiis, De clementia, De consolatione, De vita beata;* el tratado *De consolatione philosophica*, de Boecio, y el *De utraque philosophiae*, de Petrarca. En Filosofía Moral, el maestro debe, no solamente enseñar, sino también mover a bien vivir. Al tratar de los vicios, hágalo de suerte que incite a evitarlos. Los deberes de la vida los ha de aprender el pueblo de varones prudentes, que, al enseñarlos, tengan presentes las circunstancias de los tiempos y lugares. Entre los griegos escribieron de este tema Panercio y Hecarton; y entre los latinos, Cicerón, trasladándole San Ambrosio a los cristianos. Juliano Pontano escribió sobre la convivencia y la magnificencia. Los asuntos familiares deben enseñarse buscando la quietud y la tranquilidad de la familia. De esta materia escribieron Platón, Aristóteles... En cuanto a los asuntos públicos y políticos, enséñese cómo los ciudadanos han de auxiliarse mutuamente, de suerte que siempre imperen entre ellos la justicia y la caridad. Los rectores de la cosa pública han de poseer juicio frío y sereno, sin ser jamás apasionados ni tercos en sus opiniones. No ha de olvidar el rector de la comunidad que él es el arquitecto de la misma; y mande lo que debe hacerse y prohiba lo que debe omitirse. Obras notables de Política son la *República* de Platón, la *Política* de Aristóteles, *De legibus* de Cicerón, y los tratados de Isócrates, Jenofonte, Erasmo, Santo Tomás Moro, etc. De cada uno de estos autores da Vives un breve juicio. Las leyes siempre deben derivarse de la equidad.

---

(112) *De tradendis disciplinis*, lib. V, cap. III, pág. 403, t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.

(113) Loc. cit., pág. 404.

«De vita et moribus eruditi».

Terminado lo que atañe a la buena instrucción de las artes y de las ciencias en los tratados *De causis corruptarum artium* y *De tradendis disciplinis*, expone Vives cómo se ha de conducir el sabio en el ejercicio de su arte; y para ello compuso un tratado, que intituló *De vita et moribus eruditi*, y le añadió como apéndice a los libros *De tradendis disciplinis.*

Este opúsculo es una excelente guía moral del hombre docto, a quien Vives da la doctrina siguiente: No piense jamás que ya sabe bastante y que nada le queda por aprender: No se atribuya a sí propio, sino a Dios, aquello poco que sabe. Agradezca al Señor cuanto de Él ha recibido; y no se tenga como necesario para nada. Acuda a Dios, pidiéndole auxilio, al comenzar el estudio, suplicándole sea éste útil para todos; y no se proponga nunca como fin la contemplación meramente curiosa, ni menos el lucro o la honra personal, sino el bien público. Viva de modo que pueda servir de modelo a todos; y enseñe siempre, aún en esto, a los demás, teniendo por dechado e ideal a nuestro Señor Jesucristo. Guarde concordia con los demás doctos. No se tenga fácilmente por vencedor en las contiendas científicas, ni sea malévolo al juzgar. Respecto a los demás, de lo que ellos hayan hallado y expuesto antes que él, atribúyales lo que en realidad les corresponda; y no les plagie nunca. No se indigne si es envidiado. Al escribir, mida bien hasta dónde pueden llegar sus fuerzas; y considere reflexivamente de qué materias puede tratar con competencia. Escrito algo, repáselo y enmiéndelo mucho; y publique poco. Enseñe sus trabajos a quien pueda advertirle los defectos que haya en ellos; y enmiende cuidadosamente lo que merezca corrección. Lea sus propias obras después de que haya pasado la impresión bajo la cual las compuso; y júzguelas, luego, no como propias, sino como ajenas. Publicado algo, no defienda pertinazmente los propios errores una vez que haya sido advertido de ellos. Corrija con claridad lo que merezca corrección; y, si otro lo hiciere, agradézcaselo sinceramente.

* * *

Los tratados vivistas *De causis corruptarum artium* y *De tradendis disciplinis* son obras magistrales, de las más excelsas que ha producido la Filosofía española. Tienen defectos, como toda obra humana:

Identifican y confunden la Dialéctica y la Lógica (114), y atribuyen a Aristóteles esta misma confusión, cuando para el Estagirita la Dialéctica es una parte de la Lógica; no concretan del todo algunos cargos y censuras contra Aristóteles, afirmando que pueden darse otros géneros supremos, además de las diez categorías aristotélicas, pero no especifican cuáles son esos géneros que se cree no están incluídos en las categorías peripatéticas (115); rechazan ligeramente doctrinas que, bien entendidas, son indubitables, como la de los conceptos trascendentales: ens, res, unum, bonum, verum, aliquid, suponiendo que con la misma razón que se tiene a estos conceptos como trascendentales, se pueden reputar trascendentales también los conceptos de existente, lo mismo, lo útil..., y defendiendo que la verdad y la bondad sólo pueden ser conceptos trascendentales respecto a Dios, no respecto a nosotros, que muy frecuentemente nos equivocamos al juzgar y al elegir (116); no entienden bien algunos pasajes de Aristóteles; juzgan, a veces, con arreglo a prejuicios preconcebidos, etc., etc.; y, en cuanto a la forma emplean, a veces, frases durísimas y de gusto reprobable (117), y que hasta desmienten de hecho, aunque sin proponérselo, la verdad del lema que Vives tomó como empresa personal y científica: «Sine querela» (118).

Mas en cambio de estas máculas, en los dos tratados susodichos Vives puso de manifiesto, como no lo había hecho nadie, los defectos de la Escolástica que era urgente remediar; inquirió con seguridad, y presentó con claridad, muchas de las causas que llevaron a la Escuela a tal extremo, aunque, como ya indicaba Fr. Melchor Cano, al señalar el remedio conveniente a tales males, en el tratado *De tradendis disciplinis*, no estuvo Vives tan acertado como al presentar el mal y sus causas, en los libros *De causis corruptarum artium* (119); dió muestras de una cultura y erudición portentosas; y, sobre todo, acreditó tener un juicio crítico verdaderamente extraordinario, y

---

(114) Véase el cap. III del lib. III *De causis corruptarum artium.*

(115) Véase el cap. II del lib. III *De causis corruptarum artium.*

(116) Véase el cap. V del lib. III *De causis corruptarum artium.*

(117) Véase una muestra, que tomo del cap. V del lib. III del tratado *De causis corruptarum artium* (pág. 130 del t. VI de las obras de Vives. Ed. cit.). «Sed venio jam ad amicos meos recentes, ut ipsi vocant, *sophistas;* in quos tanquam in navis sentinam omnia hujus artis vitia confluxerunt, ut Aristoteles, et priorum, et longe plura, et foetidiora, quae ipsi de suo adjecerunt».

(118) «Hoc est symbolum nostrum. *(Satellitium sive symbola,* n.º 155, pág. 54 del t. IV de las obras de Vives. Ed. cit.).

(119) Véase el tratado *De locis theologicis,* lib. X, cap. IX.

ser un metodólogo de los más excelsos que ha conocido la historia de la humanidad entera.

Por esto se han aplicado a los dos tratados susodichos los mayores elogios y los juicios más encomiásticos, afirmando Burcker que «neminem eo tempore hoc ulcus, vel melius tetigisse, vel fortius illi vulnus inflixisse» (120); teniendo Balmes por inmortales a estos libros (121); diciendo Mayans que ellos hicieron «nomen Vivianum, inter eruditos, aeternum» (122); calificándolos Bonilla de verdaderas síntesis de las ideas del Renacimiento (123); y pensando González Múzquiz que «todo cuanto pudiera decirse en elogio de esta producción clásica, tiene incomparablemente menos fuerza de lo que su simple lectura dice a cualquiera que no desconozca del todo la historia de las ciencias y el método a que deben sus progresos» (124).

«De initiis, sectis et laudibus Philosophiae.»

Este opúsculo fué la primera obra filosófica que escribió Vives; y lo hizo, según él mismo dice en la epístola nuncupatoria, fechada en Lovaina en 1518 y dirigida al Conde de Nueva Aguila, Herman de Neuwernaer: «inter nugandum, ut soleo» (125). Se imprimió por vez primera, con otros trataditos de su Autor, en Lovaina, «in aedibus Theodorici Martini Alustensis», sin indicación de año, creyendo Bonilla que fué en 1520 ó en 1521 (126). He aquí el contenido del tratado (127):

Orígenes de la Filosofía.

La Filosofía es uno de los grandes dones que el hombre debe a Dios: ella puede hacer a los hombres perfectos, y llevarlos a una vida

(120) *Historia critica Philosophiae.*
(121) *El Protestantismo comparado con el Catolicismo,* t. I, nota 8 de la página 210 de la edición de Barcelona de 1895.
(122) *Joannis Ludovici Vivis, vita,* pág. 103 del t. I de las obras de Vives. Ed. cit.
(123) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento,* 1.ª parte, cap. X, pág. 225. Ed. de Madrid, 1903.
(124) *Vindicación del ilustre filósofo español Juan Luis Vives,* Valladolid, año 1839, pág. 2.
(125) Pág. 2 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.
(126) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento.* Bibliografía, pág. 751. Ed. cit.
(127) Ocupa las págs. 37 a la 68 del t. III de las obras de Vives en la ed. cit.

feliz. Dificilísimo es explicar cómo llegó hasta el hombre este don divino. La historia de los orígenes de la vida humana está contenida en los libros de Moisés. Muchos hombres se elevaron desde el conocimiento de lo visible y caduco a la noticia de las cosas más altas e importantes. Estos hombres superiores fueron llamados: profetas, entre los hebreos; vates, entre los egipcios; etc. También los españoles tuvimos grandes sabios antiguos, anteriores a los griegos y a los de otras naciones; pero no a los hebreos. Expone luego Vives el origen y desenvolvimiento de la Astronomía, la Poesía, las Matemáticas, la Medicina y la Teología. El párrafo dedicado a esta última es ditirámbico en extremo, y lleno de elogios para la ciencia de Dios (128). Además de estas disciplinas, que versan sobre las cosas, hay otras que lo hacen sobre las palabras: la Gramática, la Dialéctica y la Retórica. Los orígenes de la Dialéctica anteriores a Aristóteles son insignificantes: El Estagirita: «totius ejusce artis et inventor fuit, et consummator» (129). Todas las disciplinas, según enseña Platón, se unen por un vínculo, que es la Filosofía; la cual tiene tres miembros: uno que versa sobre las cosas naturales, celestes y terrestres; otro, sobre las palabras; y otro, sobre las costumbres. El nombre de Filosofía proviene de que preguntado Pitágoras cuál era el arte máximo, y el que él profesaba, contestó que ninguno; y que él era filósofo, esto es, amantísimo de la sabiduría; y que, como es tan difícil lograr en la presente vida la sabiduría como ser feliz, él (Pitágoras) no se tenía por sabio, es decir, compañero de la sabiduría, sino por filósofo, seguidor y cliente de ella.

Sectas filosóficas.

Escuela jónica: fundada por Tales de Mileto.

Escuela socrática: Viendo Sócrates que toda la Filosofía anterior a él consistía principalmente en el estudio del cielo y de los elementos, llamó la atención sobre lo concerniente a la vida humana; para que no aconteciera que, conociendo los hombres muchas y muy altas

(128) Véase un ejemplo: «Tu enim diva mater es, quae nos religione separas a brutis; tu veram certamque viam indicas bene et beata vivendi, in eaque nos ducis; tu Deum nobis exponis cognoscendum, quae, vel veritatisi isius testimonio, unica et aeterna et felicissima vita; tu a nobis, integris accepta mentibus supra nostram nos offers mortalem naturam, adjungis angelis, unum facis cum ipso Deo». Pág. 13 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

(129) Pág. 13 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

cosas, se ignorasen a sí propios. Pensaba Sócrates que es indiscreto afanarse por alcanzar aquello de cuya ignorancia no se origina mal alguno, y desconocer, en cambio, aquello de cuya ignorancia se siguen grandes males. Por esto, hizo objeto preferente de sus estudios las costumbres.

De la doctrina de Sócrates tomaron origen varias escuelas: Unas se llaman dogmáticas, otras no enseñan nada y se limitan a rechazar las doctrinas ajenas.

Este último punto fué aquél en que se situó la Academia Nueva, cuyos principales representantes fueron Lacises y Carneades. Según éstos, nada puede conocerse, tanto por la dificultad objetiva que ofrecen las cosas para su debido conocimiento, como por la torpeza e imbecilidad de nuestro entendimiento en orden al conocer. Hubo tres academias: la Antigua, fundada por Platón y Xenócrates; la Nueva, por Carneades; y la Media, por Arcesilao. Todas tres proceden de Sócrates; y en todas hay un vínculo común. Por esto, Cicerón no establece tres academias, sino una sola, nacida de la doctrina de Sócrates y renovada por Arcesilao y Carneades.

De Sócrates proceden, asimismo, los estoicos. El primero de ellos fué Zenón, rigurosísimo celador de la virtud. Según él, el fin y el bien están en la santidad, no en la ciencia; y el mayor mal está en el vicio.

Contraria a esta doctrina es la de los epicúreos. Epicuro despreció la Dialéctica; y se dedicó a la Física. Para él, los cuerpos son resultado de la unión de legiones de cuerpecillos, llamados átomos.

Anuncia Vives su propósito de no hablar de otras sectas filosóficas, como la cirenaica, la cínica, etc.; y se propone tratar brevemente de Aristóteles, a quien califica de príncipe «philosophorum omnium facile sapientissimus» (130). En el Estagirita se encuentra doctrina mucho más perfecta sobre las tres partes de la Filosofía, que en todos los filósofos anteriores. En este maestro hallará lo que desea quien busque conocer: lo recóndito y secreto de la naturaleza; las sutilezas de la Dialéctica; los deleites de la Retórica y la Poesía; y las normas morales y políticas. Todo lo trata Aristóteles con amplitud adecuada y con claridad; y aunque nuestra torpeza halle oscuridad en el Estagirita, él, sin embargo, es claro. El lenguaje de Aristóteles es el que debe usarse; pero nuestra ignorancia del griego hace que compren-

(130) Pág. 18 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

damos mal y difícilmente algunos pasajes de este maestro (131). Los discípulos de Aristóteles, llamados peripatéticos porque filosofaban paseando por el Pórtico, enseñaron la Filosofía con mucha perfección.

Alabanzas de la Filosofía.

Toma Vives la Filosofía en un sentido amplísimo: «idcirco redeo ad philosophiam ipsam, studiumque sapientiae, quam divinarum humanarumque rerum contemplationem esse dixerunt» (132). Según Vives, la Filosofía es agradable, útil y necesaria para el hombre: porque le proporciona conocimientos interesantísimos y muy valiosos sobre las cosas naturales y las buenas costumbres; y porque le lleva, por medio de las noticias de estas cosas visibles, al conocimiento de Dios (133).

* * *

De cosa breve y de poca monta calificó Menéndez y Pelayo el opúsculo *De initiis, sectis et laudibus philosophiae* (134). En lo de la brevedad, nadie dejará de estar conforme con el Crítico santanderino; pero en que el tratadito de Vives sea de poca monta, esto es, de escasa importancia, no es posible asentir al juicio del Polígrafo montañés. El opúsculo vivista tiene defectos, que es imposible no reconocer: es incompleta la exposición que hace de la Filosofía helénica, omitiendo varias escuelas importantísimas, como la platónica, de la que nada dice; y en cuanto a otras escuelas, aunque las enumera, no hace indicación alguna sobre las doctrinas que las caracterizan; de otras proporciona datos tan someros, que apenas bastan para formar idea de las doctrinas de dichas escuelas. Con todos estos defectos, el opusculito de Vives, tiene, sin embargo, mucha importancia: es el primer estudio moderno sobre Historia de la Filosofía, según expresamente reconoce Brucker (135), bien poco dado a prodigar elogios a los filósofos españoles. Y es que, según advierte Namèche: «Si l'on cite des productions de ce genre [de Historia de la Filoso-

---

(131) Luego Vives cambió de parecer; y escribió sobre Aristóteles y sus doctrinas lo que ya hemos visto.
(132) Págs. 20 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.
(133) Toda esta última parte del opúsculo de Vives está escrita en estilo declamatorio y altisonante.
(134) *La Ciencia española*, pág. 146 del t. II.
(135) Disertación preliminar de la *Historia critica Philosophiae*.

fía] antérieures a la sienne [al tratado de Vives], ce ne sont guère que des recuils biographiques, où l'on fait bien l'histoire des savants, mais nullement celle de la science» (136).

«Censura de Aristoteles operibus».

Durante su estancia en Breda, en los años 1537 a 1538, junto a su discípula Doña Mencía de Mendoza, casada con el Conde de Nassau, compuso Vives la última de las obras que incluímos entre las de carácter crítico, el opúsculo *Censura de Aristoteles operibus*; el cual fué impreso, según cree Bonilla (137), en 1538, al publicarse las obras de Aristóteles. He aquí el contenido de este tratadito (138):

Pregunta Plinio cuál fué el ingenio mayor de los que se conserva memoria; y responde adjudicando tal honor a Homero. Vives piensa, sin embargo, que el mayor ingenio humano es Aristóteles, de quien hace un calurosísimo elogio. No obstante su mucha perfección, la lectura de las obras de Aristóteles requiere preparación adecuada; y si ésta falta, nada más ingrato que los libros del Estagirita. Los lectores de éste han de poseer ingenio agudo, sólido, profundo y circunspecto; y han de estudiar los tratados del Filósofo atenta y diligentemente, repasando, a la vez, otros autores y las disciplinas conexas.

Los libros aristotélicos permanecieron ignorados durante mucho tiempo, hasta que el dictador Sila dispuso que se copiaran. Merced a esta copia se divulgaron las obras del Filósofo; pero no fueron muy estimadas, por la grande dificultad que había para que fueran entendidas. Comentó varios de los libros aristotélicos Alejandro de Afrodisia, contribuyendo así a que ellos fueran más leídos y menos difícilmente entendidos. No han llegado hasta nosotros todas las obras aristotélicas que halló Sila, según fácilmente se advierte fijándose en los tratados que los antiguos citan atribuyéndoselos al Estagirita.

Luego hace Vives la censura de las obras de Aristóteles en esta forma:

---

(136) Pág. 39 de la *Memoire sur la vie et les écrits de Jean Vives* (sin año ni lugar de impresión).

(137) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*. Bibliografía, pág. 811. Ed. cit.

(138) Ocupa las págs. 25 a la 37 del t. III de las obras de Vives en la ed. cit.

Perihermeneia.

Llámase *De Interpretatione* este tratado porque en él explica Aristóteles lo que son el nombre, el verbo, la oración y la pronunciación. La discusión sobre los futuros contingentes es confusa y difícil. Aristóteles discute consigo mismo: presenta objeciones contra sus propias doctrinas, y luego las responde. Bien entendidas las distinciones, este tratado hasta resulta claro.

Categorías.

Considera este tratado a las palabras en cuanto son signos que expresan las cosas. Se llaman categorías en cuanto sinónimos de predicables. Son las categorías: «modi quidam, et velut rationes, queis primas essentias, hoc est singula rerum denominamus» (139). Estos nombres dependen de las cosas.

Primeros Analíticos.

Después de explicar los términos y razones, por los que se predican unos de otros, presenta Aristóteles ciertas reglas para, según ellas, unir los términos en raciocinios. A esta resolución llama él analíticos, esto es, resolutiva, porque resuelve el raciocinio en sus partes componentes; y demuestra de cuáles debe constar éste. La doctrina aristotélica acerca del silogismo es utilísima para las ciencias y las artes; pero la concerniente a lo posible y lo imposible, lo necesario y lo contingente, es dificilísima. No se puede negar que supone gran agudeza, pero es inútil.

Posteriores Analíticos.

En el silogismo hay como un cuerpo y un alma. En los *Primeros Analíticos* trata Aristóteles de lo que es como el cuerpo del silogismo: sus partes, su unión y complexión. En los *Posteriores Analíticos* estudia lo que es como el alma del silogismo: la demostración, y la fuerza y eficacia de la razón.

(139) Pág. 28 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

Tópicos.

O lugares de donde se han de sacar los argumentos. Son ocho volúmenes muy eruditos, y de muy varia materia. No los publicó Aristóteles a la vez, sino que los dejó como materiales dispuestos para un edificio pulquérrimo. Los retóricos tomaron este tratado como algo propio; los dialécticos, en cambio, le dejaron como cosa ajena a su arte.

Elencos sofísticos.

Son dos libros ordenados a prevenir contra los sofismas, e impedir se tome lo falso por lo verdadero. Comenzó Platón a escribir esta obra en el *Eutidemo;* pero fueron pocos los dolos de la disputa que señaló. Aristóteles, empero, tomó todo el asunto, como suele hacerlo, desde sus principios; y le ordenó y redujo a un cuerpo acabadísimo. Al enseñar la doctrina de este tratado, debe cuidarse de no incurrir en error al adaptar al latín algunos ejemplos propuestos en griego por Aristóteles.

De physica auditione.

Esta obra fué dictada por Aristóteles a sus discípulos, y escrita por éstos. Trata, principalmente, del movimiento, ya que es medio muy apto para conocer la esencia de las cosas naturales fijarse en sus respectivas acciones; y de éstas, la más fácilmente cognoscible por los sentidos es el movimiento. Del movimiento sube el Estagirita a la consideración del primer motor inmóvil.

De generatione.

A la generación y a la corrupción, al aumento y a la disminución, los llama Aristóteles movimientos. Por esto, después de estudiar al movimiento en general inquiere las causas del nacimiento y desaparición de los cuerpos naturales. Dos libros constituyen el tratado *De generatione*, menos intrincado que el de *Física;* pero escrito, no obstante, con mayor agudeza que éste.

De coelo et mundo.

Después de la generación y corrupción trata Aristóteles, en ocho volúmenes, de la esencia y cualidades de los cuerpos naturales: cuatro de esos volúmenes versan sobre el cielo y el mundo; y otros cuatro, sobre los meteoros. En los cuatro libros *De mundo* se estudia la composición de los cuerpos supremos: los celestes o los que están unidos a éstos.

De mundo.

Se ha dudado si este tratadito es de Aristóteles. Se le atribuyen muchos autores griegos, como Temistio y Justino Martín, y también Juan Pico. Si no de Aristóteles lo es, sin duda, de un peripatético. No parece ser del Estagirita, por muchas razones: Tiene dedicatoria y prefacio, que faltan a las obras que indudablemente son de Aristóteles. Alejandro, a quien aparece dedicado el tratado, es persona a quien no alude nunca el Estagirita en los libros que, sin duda, le pertenecen. Si Aristóteles hubiera de dedicar, o mencionar siquiera, a Alejandro en algún libro, parece natural que lo hubiera hecho en el *De animalibus*, pues un Alejandro dió ochenta talentos para este tratado. La dicción del libro *De mundo* es mucho más muelle y poética que la característica de Aristóteles. Aunque no sea del Estagirita, este tratado es muy digno de ser leído. Apuleyo le tradujo; y, apropiándosele, le incluyó entre sus obras con el título de Cosmografía.

De los meteoros.

Esto es, de lo que acaece arriba: rayos, lluvias, nieves... Son cuatro libros. En este tratado se estudian también las aguas, los metales y la tierra. No obstante, toma nombre de lo que primeramente habla.

De anima.

Tres libros componen este tratado, sobre los actos de los vivientes, el alma, sus causas y razones. El libro primero rechaza las opiniones de los antiguos, que sintieron ruda y absurdamente sobre el alma. El segundo estudia la vida vegetativa y los sentidos, de modo docto, pero difuso. El tercero se ocupa del entendimiento agente y

del pasivo; y «aliquanto est sterilior» (140). Vives tacha de incompleto al tratado *De anima*. A su juicio, Aristóteles debiera haber estudiado también lo sensible y los sentidos, la memoria y el recuerdo, la juventud y la ancianidad, la duración de la vida, el sueño y la vigilia, la adivinación por los sueños...

Metafísica.

Tratado de lo que está después de lo natural: de los principios, partes, causas, cualidades y acciones supremas de las cosas. Son doce los libros que componen esta obra; oscura y difícil en muchos puntos, no tanto por la naturaleza de los objetos que estudia, cuanto porque son pocos los ingenios aptos para penetrar dichos objetos. Dícese que estos doce son los libros que el Rey Alejandro Magno, que se los había oído explicar a Aristóteles, pidió a éste que los diera al público; y que, hecho esto por el Estagirita, ninguno los entendió, si no es aquellos que previamente se los habían oído exponer. Aunque son fingidas las cartas que se suponen cruzadas entre Alejandro Magno y Aristóteles, en las que se leen estas noticias, Tanestio cuenta que Aristóteles publicó algunos libros más oscuros que los que en su escuela había explicado a sus oyentes. Esto no es de extrañar; porque, ¿quién es el que escribe con tanta claridad como habla?

De los animales.

En los veintidós volúmenes que componen esta obra, explica Aristóteles la generación, partes, instinto, fuerzas y acciones de los animales. Este tratado merece un excelente juicio de Vives: «nihil est ad cognoscendum vel jucundius, vel conducibilius; hos libros *octoginta talentorum* Graeci nominat..., stilus est hic... fusior, ac ornatior, et non rerum modo amplissimarum cognitio, sed ingens quoque verborum copia, quae non sunt passim cuivis obvia» (141).

Problemas circulares.

Son respuestas dadas por Aristóteles a diversas cuestiones y preguntas que le fueron propuestas. No parece que esta obra fuera es-

(140) Pág. 32 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.
(141) Pág. 33 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

crita por el mismo Estagirita, sino, más bien, coleccionada por sus discípulos y oyentes. En ella hay muchas repeticiones, que, sin duda, no hubiera dejado subsistentes el Filósofo si hubiera sido él quien escribiera el tratado. El colector de estas respuestas aristotélicas puso mayor esmero en recogerlas que juicio en disponerlas aptamente. En el tratado hay muchas razones ligeras y ajenas a la gravedad del ingenio del Estagirita. Otras partes de la obra están llenas de dudas, y nada afirman. El tratado es egregio, pero desigual en unos lugares respecto a otros.

Libros morales.

Aristóteles escribió mucho de Moral, «pari judicio, et admirabili prudentia» (142). Las costumbres son: públicas o privadas; y estas últimas, unas son familiares y otras individuales. De las costumbres públicas tratan los ocho libros políticos; de las concernientes a la familia, el libro económico; y de las atañentes al individuo, la Ética, la Moral Grande y la Moral dedicada a Eudemo. Así como en los libros físicos y dialécticos, Aristóteles se sirve mucho de ejemplos tomados de la Geometría y de la Aritmética, así en las obras morales los emplea tomándolos de la Historia y la Poesía. En muchos puntos, los libros morales de Aristóteles son oscuros por las alusiones a dichos de historiadores y poetas, y a sentencias entonces vulgares. Esta oscuridad no ha de imputarse al Estagirita, sino a la acción del tiempo, que ha oscurecido lo que, al escribirlo Aristóteles, era clarísimo. Y la razón de esto es que se han perdido los escritos a que el Filósofo alude.

Ética.

Esta obra trata de los hábitos del alma, de los cuales proceden las costumbres; enseñando cómo han de ser rectos, íntegros, decorosos y conformes con la naturaleza humana. Para esto da fórmulas el tratado; y como que muestra el semblante y las líneas de la virtud. Los doce libros de la Ética van dedicados a Nicómaco, hijo de Aristóteles y de Hiperlides. Algunos, como Marco Tulio, en el Libro V *de Finibus*, creen que esta obra fué compuesta por el propio Nicómaco; y se fundan en que Aristóteles tiene otra obra sobre este asunto, la

(142) Pág. 34 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

Moral grande, y parece poco verosímil que el Estagirita escribiera dos tratados sobre el mismo tema. Vives, no obstante, juzga la *Ética a Nicómaco* por obra ciertamente de Aristóteles. Se funda, para pensar así, en el lenguaje, contexto de la dicción, brevedad de las sentencias, fuerza y agudeza de los argumentos, etc. Si el autor de este tratado fué Nicómaco, parece que, al escribir, más que semejante a su padre, fué idéntico a él.

Moral grande.

Desarrolla el mismo asunto que la *Ética a Nicómaco*.

Económica.

Este tratado aristotélico sobre el buen orden de las cosas familiares, dice Vives que es «acutius, et nervosius» (143), así como el de Jenofonte sobre el mismo tema es difuso.

Política.

En los ocho libros o volúmenes de este tratado estudia Aristóteles la ciudad, su régimen... Para Vives este tratado «refertissimus est rerum vitae utilissimarum, et quas scieri non minus est jucundum, quam fructuosum» (144).

Retórica.

Fué escrito este tratado en emulación al de Isócrates. Versa sobre el arte de hablar. Para Vives esta obra aristotélica es insuperable: «Aristoteles vero, ab ultima origine tota hac disciplina repetita, ita perduxit ad summum, ut nihil videatur deesse, explicata inventione, dispositione, elocutione, admista ingenti setentiarum copia, et gravissimis monitis ad usum forensem ac civilem instructa prudentia; plane ut dialectices, ita etiam rhetorices inventor existimari debet Aristoteles» (145). También dificultan de entender esta obra las alusiones a historiadores, poetas, ejemplos, proverbios y sentencias hoy

---

(143) Pág. 36 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.
(144) Loc. cit.
(145) Págs. 36 y 37 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

desconocidos. Dedicó el Estagirita este tratado a su discípulo Teodecto. No cree Vives que sea de Aristóteles lo que la Retórica contiene sobre los llamados preceptos civiles.

Obras y doctrinas lógicas de Vives.

La Lógica de Vives está contenida en cuatro de los tratados que constituyen la tercera parte de la enciclopedia *De disciplinis*. Examinaré el contenido de estos tratados, siguiendo el orden con que aparecen en la primera edición *De disciplinis*.

«De explanatione cujusque essentiae, liber unus» (146).

La naturaleza distribuye los séres en categorías o géneros. Lo común de los séres pertenece a la esencia y a los accidentes de los mismos. La semejanza de la realidad propia de muchos séres es lo que se llama universal. No conocemos por sí mismas, directamente, las esencias de las cosas, sino sólo por sus actos y propiedades o accidentes.

Hay unas semejanzas en la realidad de los séres que son más amplias que otras, es decir, que abarcan y se refieren a mayor número de séres; y son los géneros y especies de las cosas. La semejanza en cuanto a la entidad, de unos séres con otros, se llama naturaleza, condición, razón, forma o nota. La semejanza esencial que abarca a más seres, es el género; y la que se extiende a menos, la especie. El género es, pues, algo esencial perteneciente a muchos séres de diversa especie. La especie añade siempre algo al género, como la especie de hombre añade al género animal la racionalidad. Los géneros y especies son variadísimos, comprendiendo en sí más o menos séres, hasta llegar a un límite después del cual, en el género sólo hay especies, y en la especie, individuos. Lo que es único en sí, aunque tenga algo en que se funde la semejanza con otros séres, es lo singular, lo individual, el supuesto. Por mucha que sea la semejanza entre dos cosas nunca podrá hacer de ellas dos un solo sér. El grado, o la realidad, que hace descender al género y concretarse en una determinada especie, es decir, la acción o la pasión característica de la especie, que distingue a ésta del género, es lo propio de la especie y la diferencia respecto

(146) Págs. 121 a la 141 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

a los demás. Lo propio es lo peculiar y constante en el sér, de suerte que éste sólo lo posea. La diferencia es lo que distingue. En ella hay que considerar lo diverso, lo vario y lo separado: la diversidad se refiere a la esencia; la variedad, a la inherencia, a los accidentes; y la separación, a la unión o conexión de los séres. Lo propio es, por consiguiente, lo que restringe al género a una especie determinada; y la diferencia, lo que separa las especies unas de otras dentro del mismo género. Inherente o accidental es lo que existe en un sér, pero sin pertenecer a su esencia. Los accidentes pueden durar más o menos en la realidad del sér; y dan fundamento a la semejanza entre los séres en quienes existen, aunque éstos sean de diversa especie. Los nombres que designan a los séres se fundan, unos en la esencia y otros en los accidentes exteriores o interiores al sér. Lo que es rigurosamente conforme con aquello a quien se compara, se llama idéntico. Lo que es desemejante, lo llamamos otro, diverso. La semejanza hace a los séres en cierto modo unos. El sér idéntico e individual puede estar o no sujeto a mutación. Esta depende de la naturaleza objetiva de las cosas, o de nuestros juicios sobre las mismas cosas. Por propia naturaleza, sólo Dios es absolutamente inmutable; los demás séres sufren muchas mudanzas. Estas pueden afectar a la esencia de las cosas, y entonces resulta de ellas otro sér, o sólo a los accidentes de la cosa. Nuestros juicios no son reglas ciertas y constantes para apreciar la mutación de las cosas. Del descenso del género a la especie proceden la división y la definición: ambas son indispensables en las ciencias y en las artes.

La división no es otra cosa que la separación de lo que está unido. La definición es la delimitación de una cosa. La división es la distribución de un todo en sus partes. Debe distribuir totalmente al sér que divide; no ha de comprender mayor número de partes que las que corresponden al todo dividido; y sus miembros no se deben poder afirmar unos de otros; esto es, deben excluirse mutuamente.

La definición es una breve declaración de las semejanzas y desemejanzas, de lo común y de lo propio, de las cosas. Definición estricta es la que se llama esencial. Mas, como las esencias de las cosas no las conocemos por sí mismas, sino por sus accidentes, la declaración de las cualidades de las cosas, mas bien que definición, debe llamarse descripción. La definición es la manifestación breve y propia de la naturaleza de una cosa por aquello que es más íntimo a ésta. Tal declaración es la exposición de lo que es la cosa por los accidentes propios de la misma que son aptos para darla a conocer. Ambas, la defi-

nición y la declaración, son una breve y adecuada delimitación de una cosa. La traducción del significado de una voz de un idioma a otro, es interpretación, no definición. Lo mismo acontece con la etimología, aunque hay etimologías deducidas tan propiamente de la naturaleza de la cosa que sustituyen a la definición, y son verdaderos nombres. La metáfora declara las cosas por cierta semejanza o proporción que existe entre unas y otras. También se declaran las cosas por remoción, esto es, manifestando lo que ellas no son.

La definición y la división de las cosas pueden proceder: del género a las formas contenidas en él; del todo a sus respectivas partes; o de las partes al todo; por inherencia, esto es, por los accidentes; por la acción; por la pasión; por las causas, incluyendo entre ellas el instrumento; por los efectos; por cuanto posean las cosas; por las relaciones; por lo que se añade a la cosa; por los adjuntos; por los antecedentes; por los consiguientes; por los atributos. La definición puede hacerse por uno de estos modos o por varios de ellos. En este último caso se llama mixta.

Leyes de la definición: debe ser igual al definido, no mayor ni menor que él; debe explicar el definido; éste no debe entrar en la definición, a no ser en los términos relativos; nada supérfluo debe haber en ella. La importancia de la definición es grandísima para dar a conocer las cosas, distinguiéndolas unas de otras.

«De censura veri in enuntiatione» (147).

En este tratado se propone Vives examinar dos cosas: los simples dichos o enunciados, que no forman argumentos; y esos mismos dichos o enunciados constituyendo argumentos. Lo primero es objeto del libro primero *De censura veri;* y lo segundo del libro segundo del mismo tratado.

Significar es indicar o dar a conocer algo a alguien. Así el hombre da a conocer algo a sus semejantes por las letras, palabras, señas, etc.

La voz significante o signo es, según Vives: «*Communis nota, qua inter se aliqui aliis notiones suas explicant,* id est, *quae mente concipiunt*» (148). Las palabras pueden significar: o una cosa, v. gr., Hector, hierba; o un modo de ser propio de las cosas, como todo, alguno. Las primeras se llaman voces significativas, sincategoremáticas, pre-

(147) Págs. 142 a la 163 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.
(148) Pág. 143 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

dicativas o primitivas; las segundas se llaman consignificativas, sincategoremáticas, compredicativas o secundarias.

Comparadas entre sí las voces, unas significan lo mismo, aunque no del mismo modo, y otras significan cosas diversas. Entre las voces que significan cosas diversas, unas son superiores respecto a otras, es decir, las primeras incluyen a las segundas y a algo distinto de éstas, como animal y hombre. La voz cuyo significado está incluído en la otra, se llama inferior. Otras voces nada tienen de común entre sí, como hombre y asno; y se denominan diversas.

Las palabras diversas pueden ser: adversas, si están contenidas en un género común, como negro y blanco, contenidas dentro del género color; negantes, si a una de las voces se le antepone la negación, como bueno y no bueno; privativas, si una de las palabras supone la carencia de lo que la otra significa en un sujeto apto para poseerlo, como vidente y ciego; unidas, las que suponen una relación sin la cual no pueden entenderse, como padre e hijo. Las palabras categoremáticas, unas son absolutas, que significan una como esencia simple sin agregado alguno, como hombre; y otras adjetivas, que significan algo con algún agregado. La sustancia propia de cualquiera de estas voces se llama concreto, como en el padre el hombre. Abstracto es lo que hace tal al sujeto o sustancia que se expresa, como el candor respecto a lo cándido. Las palabras, unas significan las cosas y otras, los nombres. Aquéllas se llaman de primera intención o razón; y éstas, de segunda razón o intención. Ejemplos de estas últimas: nombre, verbo, metáfora, entimema, etc. Las palabras que significan una sola cosa o varias, pero como si fueran una, esto es, del mismo modo, verbigracia Sócrates, se llaman unívocas. Otras significan varias cosas de razones diversas, y se denominan equívocas, como toro respecto al animal y al monte. Finalmente, otras palabras son análogas, en las cuales hay un tránsito del significado propio de unas voces a otras, fundado en cierta proporción o conformidad entre ellas, como férreo de lo propiamente de hierro y férreo de lo que es duro y resistente. Las voces pueden ser simples, las ocho partes de la oración; y complejas o compuestas, si constan de varias voces simples.

La reunión de varias voces hace a veces sentido imperfecto, que deja algo que desear; pero otras forma sentido perfecto, satisfaciendo a quien oye. Estas últimas son oraciones de indicativo, esto es, significan que algo es, fué o será; y son las que hacen al objeto de este tratado, porque en ellas residen la verdad y la falsedad. A estas oraciones se les dan nombres muy diversos, como pronunciaciones

enunciaciones, etc. Si tienen un verbo en indicativo se llaman categóricas, enunciativas o simples. Si tienen dos o más verbos en indicativo o subjuntivo unidos por un nexo, se llaman compuestas o conjuntas. En las categóricas hay dos extremos: aquello de quien se dice o enuncia algo, el sujeto, y aquello que se dice o enuncia de tal sujeto, el predicado. El sujeto puede llamarse objeto, porque es a quien se atribuye o se quita algo; y el predicado, dicho, porque es lo que se atribuye o quita del sujeto. Las voces, unas se unen a otras sólo por alguna congruencia, otras explican el nombre, otras declaran la esencia de la cosa, otras indican cierta inherencia, otras la quitan y remueven. En el verbo hase de considerar la fuerza unitiva y el tiempo. Por el primer concepto, el verbo afirma o niega; y las oraciones a que él pertenece se llaman afirmativas o negativas. Al tiempo corresponden los adverbios de tiempo y los nombres que designan tiempo. Las enunciaciones son: singulares, si se refieren a un solo sujeto; particulares, si a varios; y universales, si a todos. Las enunciaciones mixtas son las que tienen algo propio de varias de las anteriores. Hay oraciones que, teniendo algo de universalidad, se refieren, sin embargo, a algo determinado; y se llaman colectivas. Hay otro género de universalidad que se puede llamar de conveniencia, y que es necesaria a aquello a quien conviene. Otras oraciones son imperfectas, otras infinitas y otras compuestas. Pueden ser también conjuntivas, disyuntivas, ilativas, adversativas, aprobativas y causales; de semejanza, de comparación, etc.

La oposición de las proposiciones se funda en la afirmación y en la negación, y en la cuantidad de las mismas, según sea la pugna de universales con universales, de una universal con otra particular o singular, o de proposiciones particulares entre sí. Si la universalidad permanece en las proposiciones que pugnan, hay contrariedad o adversidad; si las proposiciones que pugnan son, una universal y otra particular, hay contradicción. Regla general en las proposiciones opuestas cuando éstas se enuncian en latín: «contradictiones in omni genere enuntiationum proprias, ac germanas, fieri praepositione negationis, aut si fuerit praeposita, substractione, modo haerere possit commode» (149).

Juzgar cuáles proposiciones son verdaderas y cuáles falsas, no es propio de un arte determinado, sino de la disciplina particular que trata de la materia propia del contenido de la proposición que se

(149) Pág. 155 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

examina. No obstante, expone Vives un medio o instrumento merced al cual cualquiera podrá juzgar dentro de su respectivo arte o ciencia qué proposiciones son verdaderas y cuáles falsas. Proposición verdadera es la que enuncia o manifiesta lo que en sí y realmente es la cosa; y falsa, la que enuncia o expresa lo que en sí no es la cosa a que se refiere. Necesario es lo que tiene que suceder o que no puede suceder de otro modo, por la inmutabilidad de la esencia de la cosa, o por virtud de una fuerza inevitable; y posible, lo que puede acontecer, lo permitido. Debe considerarse en las proposiciones lo que es ambiguo, ya en las palabras, ya en su conexión.

Esto supuesto, Vives concreta en tres reglas las normas dialécticas para juzgar de la verdad de las proposiciones atendiendo a su cuantidad: Primera. «Omnia, quae sub universalitate comprehenduntur, veram eam reddunt, si ei, quod enuntiatur, quomodo enuntiatur, congruant; unum aliquid si non congruat, fit falsa». Segunda. «Particularitatem una singularitas pro ea confirmat, omnes contra eam infirmant». Tercera. «Singulare unum probat suum commune particulare, non contra; particulare inferius probat suum superius item particulare, sed retrorsus non idem valet; universale superius probat singulare, et inferius tam particulare quam universale» (150). Las proposiciones de futuro son verdaderas si lo que enuncia será alguna vez verdad de presente; de lo contrario, son falsas. En las proposiciones cojuntivas y disyuntivas, requiérese lo mismo para su verdad y su falsedad que en las proposiciones universales y particulares. Las conjuntivas requieren para su verdad que todas sus partes sean verdad. Para la verdad de las disyuntivas basta que lo sea la de una sola de sus partes. Las condicionales requieren para su verdad que puesta la condición se siga lo condicionado. Las racionales requieren que lo que en ellas se sigue, se infiera de la razón que ellas contienen.

En cuanto a la equipolencia de las proposiciones dice Vives: «omnis unniversalitas par est universalitati; omnis particularitas particularitati, certa certae, incerta incertae, quantumcunque convertantur pronuntiata, modo iidem maneant termini, eadem significatio, et qualitas» (151).

En cuanto a la verdad de las proposiciones opuestas, aduce

---

(150) Págs. 156 y 157 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.
(151) Pág. 162 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

Vives estas dos reglas: Las proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas o ambas falsas. Las proposiciones contrarias pueden ser las dos falsas, pero no las dos verdaderas.

«De censura veri in argumentatione».

La argumentación consiste en la conexión de las proposiciones, de suerte que las posteriores se sigan de las anteriores, y se unan con ellas de modo casi necesario. La primera proposición, o aquello de quien se sigue algo, se llama antecedente, razón, argumento, principio... La segunda proposición, aquello que se sigue de la anterior, se llama consiguiente, intención, ilación... El todo que forman ambas partes es la conclusión, para Marco Tulio; la consecuencia, para la generalidad de los dialécticos.

Las formas de la argumentación son: entimema o silogismo imperfecto; epiquerema, que más bien que género o forma de argumentación pertenece al orden de la misma, y de aquí su nombre, es la intención por la cual llegamos al tema propuesto; el ascenso o subida de lo singular a lo universal y el descenso o bajada de lo universal a lo singular; ejemplo, o demostración de algo por lo semejante a él; comparación, en la cual se contienen frecuentes ejemplos; inducción, que consta del ascenso y del ejemplo, y merced a la cual se inventaron todas las artes; la gradación, disponiendo el argumento de suerte que de la primera proposición se infiera la segunda, de ésta la tercera, y así sucesivamente; la coacervación, «quum, addendo, vel detrahendo; cumulo, nusquam sisto, sed probo nec confici unquam, nec destrui..., quem si unum granum non efficit ,¿quid duo? si nec duo, nec tria, nec in quantocumque numero» (152); el dilema, «argumentum cornutum» (153), en el cual, supuestos dos términos de elección, cualquiera de ellos que se elija, resulta cogido el adversario; y la *antistrefon*, llamada por Cicerón conversión o disolución del dilema.

La forma de argumentación verdaderamente perfecta es la que los griegos llamaron silogismo y Marco Tulio, raciocinio. El raciocinio es «collectio trium enuntiationum, in quibus tertia quae inferri significatur, ex duarum conexione naturaliter elicitur» (154). El silo-

---

(152) Pág. 168 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.
(153) Loc. cit.
(154) Pág. 169 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

gismo es «comparatio duorum ad tertium, ex qua nascitur illorum duorum habitus inter se, ut vel nectantur, vel disolvantur» (155).

Fúndase el silogismo en que dos términos que convienen con un tercero, convienen igualmente entre sí; y si convienen entre sí, convendrán también con un tercero. Por el contrario, si dos términos no convienen con un tercero, no puede inferirse por ello que no convengan entre sí; ni los que sólo en parte convienen con un tercero, es necesario que convengan en absoluto entre sí. Todo el valor demostrativo del silogismo está en que en él se infiera de lo universal, lo universal o lo particular; de la negación, la negación; y de la afirmación, la afirmación. Cúidese de que en el silogismo se tome el término medio íntegramente en su comparación con los extremos. Los que no son término medio, sino extremos, compárense entre sí en la conclusión sin añadirles ni quitarles nada que modifique su sentido. El término que primeramente se compara con el medio, se llama mayor; y el que se compara después con el mismo medio, menor. La primera proposición se denomina mayor; la segunda, menor; y ambas, premisas.

Son diez y ocho las formas del silogismo, que se distinguen con los nombres de *barbara, darii, celarent, ferio, fapesmo, darapti, datisi, fapello, barboco, felapton, ferison, disamis, ferisco, bocardo, camestres, baroco, cesare* y *festino*. Todas ellas pueden reducirse a tres órdenes: en el primero el término medio es sujeto de una premisa y predicado de la otra; en el segundo, es predicado en ambas premisas; y en el tercero, sujeto también en ambas. Al primer orden corresponden los silogismos en *barbara, darii, celarent, ferio* y *fapesmo;* al segundo, los silogismos en *camestres, baroco, cesare* y *festino;* y al tercero, los silogismos en *darapti, datisi, barboco, felapton, ferison, disamis, ferisco* y *bocardo*. Las formas del primer orden son eficacísimas; muy claras de entender, aun para ser refutadas por quienes no asientan a ellas; y tan conformes con la naturaleza, que frecuentemente las usan hasta los hombres rudos y totalmente ignorantes en los preceptos dialécticos. Los otros dos órdenes pueden reducirse a este primero, es decir, examinarse y probarse por él. Del propio modo, cada forma del silogismo puede reducirse a aquella con quien coincide en cuanto a la letra principal. La razón es porque de lo semejante se sigue lo mismo. El entimema es reducible al silogismo.

---

(155) Loc. cit.

«De instrumento probabilitatis» (156).

La mente del hombre, facultad destinada a conocer la verdad, tiene inclinación natural a las verdades primeras, que son como gérmenes o semillas de donde nacen las demás verdades. Estas primeras verdades se llaman anticipaciones o informaciones; y son el fundamento de la teoría platónica de la reminiscencia. De estos primeros principios colige paulatinamente nuestro espíritu otras verdades, del modo como de las semillas nacen las plantas. La admiración que produce lo nuevo estimula a la mente a inquirir. Después se formula el juicio. Por último viene el asenso a lo verdadero, el disentimiento respecto a lo falso, y la duda en cuanto a lo problemático e incierto. El asenso a una cosa es disentimiento respecto a su contrario. La forma del asentimiento *simpliciter* es: esto es o no es; la del asentimiento paulatino, cauto y dudoso: pienso, creo, y en él, aunque asiente el ánimo, no está seguro; la forma del asentimiento aún más débil, es: sospecho, me parece, conjeturo.

El primer paso para alcanzar la verdad es la propuesta de la cuestión, lo que los griegos llamaban interrogación; por la cual manifestamos deseo de saber algo respecto a la esencia o accidentes de alguna cosa. Para llegar a conocer lo propuesto en la cuestión síguese este procedimiento: primero, nuestra mente conoce lo sensible, que es como la faz, el aspecto, de las cosas; después, reflexionando sobre lo conocido de este modo, alcanza la mente lo íntimo y oculto de las cosas. El método consiste, pues, en proceder de lo conocido a lo desconocido, de lo cierto a lo incierto. Siempre es necesario marchar gradualmente y con seguridad, siendo imposible llegar de un extremo a otro sin pasar antes por el medio. Este procedimiento constituye el argumento, que es el tránsito de lo creído y averiguado a lo que aún no ha sido creído ni averiguado. Los motivos de lo que se cree, es decir, los medios de alcanzar esto, son: el testimonio de los sentidos, y las inclinaciones de nuestros afectos o tendencias. Luego vienen los argumentos y razones. No todos proceden del mismo modo: unos requieren argumentos que produzcan necesidad de asentir, o certeza; y otros se contentan solamente con los que causan únicamente verosimilitud. Aquí trataremos de los argumentos y de su valor; pues de los sentidos y de su valor demostrativo no es necesa-

(156) Págs. 82 a la 120 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

rio hablar, ya que su eficacia probatoria es algo universalmente reconocido.

Estos argumentos se contienen en cierta sedes, casillas o lugares; de los cuales trató primeramente Aristóteles. Son, pues, estos lugares como medios o instrumentos para obtener razonamientos probables. Aquello de que se duda y sobre lo cual versa la cuestión hay que mirarlo y considerarlo por dentro y por fuera, por arriba y por abajo, por delante y por detrás. Hay que considerar su esencia, accidentes, acciones, pasiones, causas, efectos, etc. Explica la esencia de las cosas la definición; en la cual se declaran el género, la especie, la diferencia, lo propio, todo lo que constituye y está unido a la cosa de que se trata.

Luego muestra Vives prácticamente cómo se sacan argumentos para probar lo que se intenta, de cada uno de los lugares denominados género, propio, diferencia específica, las partes componentes de un todo, lo unido a la esencia y de la cual sólo se diferencia en cuanto al nombre, definición, inherencia o accidentes, acción, causas, instrumento, fin, efectos, acontecimientos fortuitos, el sujeto en quien está la cosa, el lugar, el tiempo, lo que atañe a la cosa, como relaciones, amistad, enemistad, compañía, vecindad, etc., diferencias de tiempos y lugares; atributos, comparación, ejemplos, parábolas, semejanzas, fábulas, apólogos, lo diverso a la cosa, esto es, lo contrario; lo contradictorio, la privación, la distinción, etc.; lo que, de algún modo, precede a la cosa; lo que, de cualquiera manera, la sigue; el nombre de la cosa, etimología, versión de una a otra lengua; testimonios de autoridad, sentencias, dichos y hechos.

Respecto a los dichos expone Vives cómo no todos los hombres merecen idéntica fe. Para ser dignos de fe, es preciso que los hombres sepan lo que dicen y no pretendan engañar. La primera autoridad merecedora de fe es Dios; y lo que de Él procede. Después de Dios, merecen fe y asenso el consentimiento del género humano, el testimonio de varones sabios y probos, el de nuestros padres, allegados y maestros. Los distintos pueblos aprecian de diverso modo el valor de los testimonios de autoridad de los hombres: los cristianos debemos dar principalmente valor al testimonio de los hombres que son imitadores de Cristo. Los motivos que inducen a los hombres a faltar a la verdad son el dinero, el bienestar, etc.

Toda esta parte práctica del libro de Vives va ilustrada con ejemplos tomados de las Sagradas Escrituras y de los clásicos: Homero, Aristóteles, Demóstenes, Terencio, Ovidio, Virgilio, Horacio, Juve-

nal, Séneca, Lucano y, sobre todo, Cicerón. Vives muestra cómo estos autores sacaban argumentos de los lugares expresados.

Han de preferirse unos lugares a otros al sacar de ellos argumentos, buscando al hacer esta elección la mayor eficacia demostrativa de los argumentos, no su elegancia.

Por vía de ejemplo muestra Vives cuáles sean estos lugares, sedes de los argumentos, respecto al concepto de hombre, indicando cuáles son la esencia, partes, etc., de éste.

Aún antes de que se inventase el arte *De locis argumentorum* se obtuvieron argumentos de los lugares dichos; pero este arte enseña el buen uso de tales lugares, ya que no todos los argumentos son aptos para todas las cuestiones.

«De disputatione, liber unus» (157).

No siempre aparece la verdad de modo claro a nuestra mente, sino que, con frecuencia, se halla envuelta en densas oscuridades. Para salir de ellas y hallar la verdad dió Dios al hombre la facultad de examinar e inquirir la verdad por medio de la discusión o disputa. Esta es la comparación y ponderación de los argumentos aptos para probar o refutar algo. Donde no hay argumentos en pro de las dos partes opuestas, no puede haber discusión.

Juan Filipono asigna las siguientes funciones al alma: mente, dinamoia, razón, opinión, fantasía y sentidos. La discusión pertenece a la dinamoia o razón. Ésta es cierto movimiento por el cual usamos del silogismo, es decir, raciocinamos. La base del raciocinio está en los datos que suministran la mente, el entendimiento, la opinión o los sentidos. El entendimiento, la mente, da las informaciones naturales o razones impresas en el alma, de las cuales saca el silogismo razones fortísimas, que constituyen la ciencia. La opinión proporciona lo creíble como verdadero o falso, de donde provienen los silogismos verosímiles. Los sentidos suministran imágenes vacías, sueños, alucinaciones, imposturas, de donde nacen el error y la ambigüedad. El juicio del alma examina los datos que le proporcionan las fuentes indicadas; y, por él, unos de esos datos son rechazados resueltamente, otros son aceptados y aprobados, asintiendo a unos con seguridad y a otros con vacilación e incertidumbre; y respecto a otros de dichos datos surge la duda sobre si deben ser aceptados o rechazados, pues

(157) Págs. 68 a la 82 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

por un lado parecen verdaderos y por otro, falsos. Todos estos movimientos y efectos son causados en el alma por los argumentos.

Los argumentos se toman, ya de lo que es cierto y necesario, ya de lo que es probable o solamente posible. Los argumentos que se toman de lo cierto y en los cuales el nexo o la forma es recto, producen juicio seguro; y se denominan argumentos ciertos y evidentes. Los argumentos que se toman de lo que solamente es probable o que carecen de vínculo formal ciertamente recto, sólo producen un juicio vacilante; y se llaman argumentos probables o dialécticos. El juicio de lo que tiene razones iguales por cada uno de los extremos opuestos, es ambiguo.

El vicio de los argumentos puede depender de la materia o contenido de los mismos, o de la forma o artificio según la cual están dispuestos. El juzgar cuándo los argumentos son buenos por razón de la materia u objeto de los mismos, corresponde a cada una de las ciencias o disciplinas que versan sobre la materia u objeto de que se trata. El juzgar qué argumentos son rectos y cuáles viciosos por razón de la forma de los mismos, toca a la Dialéctica. El raciocinio vicioso por razón de la materia se llama paralogismo.

Probable es lo que nos parece ser de determinado modo; mas no por razones ciertas ni evidentes, sino tan sólo por razones más verosímiles que las contrarias. Más probable aún, es lo que tiene a su favor argumentos aun más eficaces que los que hacen a algo igualmente probable que su opuesto.

Al juzgar los argumentos, o los rechazamos, si negamos que estén bien formados; o los resolvemos y solucionamos, si, advertida la falacia o ambigüedad, declaramos en qué sentido algo es cierto y en qué sentido no lo es, es decir, distinguimos; o los eludimos, si evitamos el absurdo que se seguiría si aconteciera un supuesto determinado; o los rechazamos y como que los deshacemos, oponiendo otros argumentos más fuertes. Quien solamente niega algo de un argumento, sólo examina parte de él, y nada dice propiamente de la argumentación. La objeción no consiste en deshacer la ilación o conexión de un argumento, sino en hacerle frente, e impedir su curso y su fuerza. Las objeciones que pueden oponerse a un argumento nacen, o de lo mismo, o de lo semejante, o de lo contrario, o de una autoridad.

Luego examina Vives los diferentes géneros de argumentos, exceptuando el silogismo, que, como hemos visto, le estudió en el tratado *De censura veri:* el ejemplo, que toma su eficacia demostrativa de la semejanza; la enumeración, basada en la repetición de una ex-

periencia; la inducción socrática, argumento muy conforme con la naturaleza, pues si en otro caso enteramente semejante acontece algo, lo mismo debe suceder en un sujeto o caso análogo; la comparación, que no es fácil reducir a una sola fórmula, y que más que a la discusión corresponde a la invención de argumentos; lo relativo, porque puesto un término se pone su correlativo; la gradación, cuyo fundamento está en que lo que se sigue de lo menos, con mayor motivo se seguirá de lo más; el sorites; y el dilema, apto para coger y perturbar. Respecto a todos estos géneros de argumentación, Vives expone ejemplos y reglas para su buen uso.

No es posible aducir los mismos géneros de razones respecto a todas las cosas y cuestiones. Lo que cae bajo la acción de los sentidos es más susceptible de ser demostrado con más argumentos que lo meramente inteligible. Lo inteligible se prueba, principalmente, fundándose en los principios o axiomas naturalmente impresos en la mente a modo de informaciones o anticipaciones. La autoridad de los hombres peritos y probos siempre es muy digna de aprecio.

Todo lo dicho se refiere a la discusión callada e interna, que sostiene la mente consigo misma. En la discusión externa y oral, que sostienen varias personas, débese saber y fijar bien de antemano qué es lo que se discute y sobre lo que versa la controversia. Al responder se ha de considerar constantemente aquello de que se trata. El juicio ha de permanecer sereno, y nunca turbado por afectos o pasiones de ninguna clase, sin que se altere por nada. Se ha de proceder con entera claridad, entendiendo y haciéndose entender tanto por el adversario como por los oyentes.

Sofista es el que, con la discusión, no busca la verdad, sino su propia fama y gloria, o la derrota del contrincante, o algún otro fin desordenado. En la discusión con los sofistas hay que considerar principalmente la ambigüedad con que proceden en las palabras y proposiciones, involucrando unas con otras. Es, pues, necesario fijarse en ellas, y no consentir que se desvíe la discusión. Se les debe obligar a hablar y responder con entera claridad, y a emplear las palabras en su acepción propia y natural. Por último, se han de explicar las respuestas categóricas cuando, de no hacerlo, pueda seguirse alguna ambigüedad que induzca a error.

* * *

La doctrina lógica de Vives, en el fondo y en el mayor número de pormenores y detalles, es la de Aristóteles, que constituía la Lógica

escolástica a principios del siglo XVI. No es, pues, Vives inventor de un sistema lógico original.

Al exponer la doctrina lógica aristotélica, Vives simplifica cuanto le parece innecesario en la Dialéctica del Estagirita: a veces demasiado. Otras veces, la aversión a las sutilezas escolásticas impiden a Vives distinguir conceptos verdaderamente distintos; y así identifica lo que es diverso, como acontece siempre que habla de lo propio, que confunde y toma por idéntico a la diferencia específica.

En cambio de estos y otros defectos semejantes, tiene Vives ideas lógicas verdaderamente notables por su originalidad, como las introducciones de los tratados *De instrumento probabilitatis* y *De disputatione;* exponiendo en aquella la doctrina sobre las anticipaciones naturales en la mente, y sobre el asenso a impulso de cierta tendencia natural en el espíritu; y en la segunda, doctrinas tan semejantes a las que cerca de tres siglos después de Vives desarrolló la *Crítica de la razón pura* de Kant, sobre la necesidad del examen y crítica de la facultad de conocer, la distinción entre el entendimiento *(mens)* y la razón *(dinamoia)*, los conocimientos y el asenso a impulsos de una fuerza o tendencia natural e interna al espíritu, y las informaciones naturales, impresas y como esculpidas en el alma. No subrayo yo todo ésto como méritos de Vives por haber inventado éste doctrinas que yo repute verdaderas, sino como ideas originales del Filósofo valenciano, que luego han sido repetidas y pasan por bases generales del criticismo kantiano.

Como notó el Señor Torras y Bages, la Lógica de Vives ofrece bastante analogía con la de Balmes (158).

METAFÍSICA Y FÍSICA DE VIVES (159).

Estudiaré juntamente la Metafísica y la Física de Vives; porque éste expuso a la vez sus doctrinas sobre ambas ciencias en la misma

---

(158) «Acostant-se (los libros lógicos de Vives) a la forma comuna, antitécnica, i constituint tots plegats una doctrina lógica similar a la d *El Criteri* de Balmes, això és, a l'ús de tots els homes amants de la veritat, sortint de les formes racionals i necessáries i extenent-se pel camí de lo contingent o possible» *(La Tradició catalana*, lib. II, cap. VI, § III, pág. 407 del t. IV de las *Obres completes de l'Il'lm. Sr. D. Josep Torras y Bages, Bisbe de Vich)*, Barcelona, 1913

(159) Alterando el orden del sumario de Bonilla, trato de la Metafísica y de la Física de Vives antes que de su Psicología, porque el orden racional de estas disciplinas así lo exige.

obra, el tratado *De Prima Philosophia*, primero de los que contiene la tercera parte de la enciclopedia *De disciplinis*, según la primera edición de ésta, que, como ya indiqué, se hizo en Amberes en 1531.

«De Prima Philosophia, sive de intimo naturae opificio» (160).

Para dar a conocer la íntima formación o elaboración de la naturaleza, se propone estudiar nuestro Autor respecto a cada uno de los séres, por qué causas existen, y por qué razón y mediante qué acciones nacen, crecen, duran, viven y mueren. El criterio, o el medio, de que piensa servirse Vives para esta indagación, es la luz de la razón natural, así cuando el estudio tenga por objeto los séres creados, que forman la naturaleza, como cuando se refiera a Dios.

Los juicios humanos son: naturales, los emitidos por todos o la mayor parte de los hombres, y siempre de idéntico modo; y artificiales o arbitrarios, los que se formulan por los distintos hombres de diverso modo.

Los juicios naturales no pueden ser falsos, porque Dios no puede inducir al hombre a que forme opiniones falsas sobre las cosas. Por esto no puede haber argumento más fuerte que el testimonio de todos los hombres. Entre estos juicios naturales, formados por todos los hombres de todos los pueblos y tiempos, está el de la existencia de Dios. Ninguna nación ha dejado de adorar la divinidad, porque nadie que contemple la naturaleza puede desconocer la existencia de un autor y gobernador sapientísimo del mundo.

En la indagación de las causas de las cosas, es necio pretender alcanzar aquello que excede a la potencia natural de la inteligencia humana y que depende sólo de la libre voluntad de Dios. Aun supuesta la caída del pecado original, tiene el hombre, por beneficio divino, facultades y medios suficientes para conocer la verdad, aunque con trabajo y constancia. Los obstáculos y tinieblas que se presentan muchas veces, y nos impiden o dificultan, por lo menos, el conocimiento de la verdad, no están en las cosas, sino en la poquedad y debilidad de nuestra mente. ¡Feliz aquel que puede conocer las causas de las cosas! El deseo de saber es, como dijo Aristóteles, natural al hombre; y no es vano e inútil, de modo que no pueda tener satisfacción, aunque para dársela se hallen innumerables obstáculos en esta

---

(160) Págs. 184 a la 297 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

vida. En el estado actual no le es imposible al hombre alcanzar la verdad; pero sí le es imposible lograr toda la verdad.

El procedimiento por el cual llega el hombre a conocer la verdad es éste: Fundada en las noticias singulares, que alcanzan los ojos, los oídos y los demás sentidos, nuestra mente, después de comparar entre sí estas sensaciones, forma los conceptos universales, que comprueba luego observando si se da algo contrario a ellos. A veces, estos conocimientos son inciertos, por la mutación de las cosas, tiempos y lugares; advirtiendo, asimismo, la mente en algunas ocasiones que es falso lo que durante largo tiempo se ha tenido por verdadero.

La ciencia o disciplina que Vives se propone desarrollar en la obra presente se ajusta a los principios de todas las artes y ciencias: pues contempla los principios de todas ellas, las causas y el origen de los séres, principios que son los fundamentos inexplorados de las cosas, ya que nada es anterior al principio.

Entramos en el conocimiento de las cosas por las puertas de los sentidos. Si el entendimiento pasa más allá de lo que éstos conocen, es siempre apoyándose en los mismos. Así, pues, cuando afirmamos que las cosas son de un modo o de otro, que existen o no, lo aseguramos siguiendo nuestro parecer, no según las cosas en sí mismas. Para nosotros no es la realidad de las cosas quien regula y mide a éstas, sino nuestro entendimiento: estimamos y pensamos de las cosas, no según la naturaleza de las mismas, sino según el juicio que formamos de ellas. De aquí no se sigue que hayamos de aprobar la sentencia de Protágoras, refutada por Platón y Aristóteles, según la cual las cosas son como a cada uno de nosotros nos parecen ser: porque nosotros no podemos modificar la realidad de las cosas para que ésta se amolde y conforme a nuestro juicio sobre las mismas cosas.

Hay cosas que son conocidas por alguno de los sentidos, como los colores, por la vista; los sonidos, por el oído, etc. Otras cosas son cognoscibles por varios sentidos, como la magnitud, los números... La fantasía: compone, con los datos de las percepciones de los sentidos, determinadas imágenes; conoce lo que es objeto de todas las sensaciones; y colige las acciones propias de los objetos exteriores. Todos estos conocimientos son comunes al hombre y a los animales irracionales. De estos conocimientos infiere la fantasía, por medio de un juicio sencillo y de ciertos argumentos rectos y breves, otros nuevos conocimientos; y así llega a conocer la causa por los efectos, el fin por la acción, y ésta por el instrumento. Estos conocimientos los llama Vives descubiertos. Posee el hombre otros conocimientos porque los logra la

mente levantándose sobre las percepciones sensibles y averiguando, no sólo que existe algo, sino también la razón de la existencia o no existencia de algo. De este género son nuestros conocimientos sobre lo inmaterial: Dios, los ángeles y demonios, las inteligencias, la inmortalidad, la virtud, el vicio, la ciencia, etc., objetos todos que no son conocidos por los sentidos. Los conocimientos de que acabamos de hablar los llama Vives indagados o inquiridos. Por último, hay una tercera clase de conocimientos que son puestos por nosotros en las cosas, como el honor, la injuria, etc. Estos serían nada si cesaran nuestros pensamientos. A estos últimos conocimientos los llama Vives, fingidos. Aunque todos estos conocimientos se refieren a lo que actualmente es, también pueden referirse a lo que fué en lo pasado o será en lo futuro. Si lo primero los llamamos *respecta;* y si lo segundo, *prospecta.*

Así como los verdaderos bienes están en Dios, y en los demás séres sólo se hallan bienes limitados, que Dios les comunica, así el verdadero ser está en Dios y el ser de todas las demás cosas es un ser comunicado a ellas por Dios. El ser es el primer don que Dios da a las criaturas: nada hay sobre él, y todo se comprende en él.

El nombre de ser *(ens)* se deriva de la esencia. El nombre de cosa *(res)* tiene acepción genérica de ser, aunque se le hayan dado otras varias significaciones particulares.

Formas y modos del ser, son: lo sensible; la forma íntima, principio de los actos todos del sér; las fuerzas o facultades, que proceden de aquel principio íntimo; y la mole, en la que reside dicho principio.

A este principio, llámale Vives, también, especie, forma o faz; y a la mole, en la que él reside, mole que es como masa ingente distribuída por el universo mundo, la denomina materia. Dios une parte de esa materia con una forma determinada; y da el ser a las cosas singulares y diversas. La diversidad de los séres proviene, pues, de su forma, que es lo diverso que hay en ellos, no de la materia, que siempre es idéntica en los séres. Toda materia, debidamente dispuesta, puede recibir una forma cualquiera. La materia siempre es pasiva, sede tan sólo de fuerzas.

Aristóteles piensa que la privación es principio del ser, juntamente con la materia y la forma. No parece esto admisible: porque no se puede considerar como verdadero principio del ser lo que le contraría y se opone a él, cual acontece con la privación. ¿Por qué han de proceder las cosas de sus contrarios y no de sus semejantes? Si la contrariedad fuera necesaria para que las cosas comenzaran a ser, de-

biera darse la privación así en orden a la materia como en orden a la forma.

Como la materia es una e idéntica en todas las cosas materiales, la diferencia dentro de éstas no puede originarse de la materia, sino de las fuerzas o formas de las cosas. Por esto, los nombres que sirven para distinguir las cosas, se toman siempre de sus fuerzas o formas, no de la materia.

Los accidentes son modos o afecciones de las esencias de las cosas. El sujeto al que ellos se unen, y que sirve de fundamento primero a estas afecciones, que las recibe como algo inherente a él, se llama sustancia. La sustancia y los accidentes son inseparables entre sí, de suerte que ni es posible exista el accidente separado de la sustancia, ni ésta existe nunca separada de los accidentes, ni nuestro entendimiento, en el estado actual de unión con el cuerpo, forma idea de la sustancia con independencia de los accidentes. En las sustancias, la materia próxima es la nada.

De la materia, y merced a la acción conveniente, se produce el sér de quien la materia es una de las partes componentes. Otra parte componente de este sér es aquello que resulta de la acción.

En ésta hay algo interno, la fuerza y facultad que principalmente obran a modo de artífice; y algo que es mero instrumento de que se sirve el artífice para obrar, como lo es el pincel para el pintor, la sierra para el carpintero, etc. Todo agente, excepto Dios, necesita de instrumento para obrar.

La fuerza principal que interviene en la acción se llama efección, según Marco Tulio; y acto, esto es, energía, según Aristóteles: porque lo que era sólo en potencia en orden a una cosa, se convierte en realidad respecto a la misma cosa. Los modernos llaman a esto forma. La efección, que en la Escuela se denomina forma sustancial, y que es aquello que da al sér la entidad que le es propia, es la sustancia: porque lo que hace que la sustancia sea tal, sin duda será sustancia, como lo que hace que los accidentes sean tales, es el accidente. La forma, acto o efección es lo que da unidad natural a los séres: la materia varía. Luego, el sér natural compuesto es propiamente algo, no por razón de la materia, que casi equivale a la nada; ni por razón del accidente, que en sí es aún menos; sino por razón de la forma, de la efección, del acto, que es el más perfecto de los elementos componentes del sér, y algo que perfecciona a lo que se añade y une a él. La forma se dice que está dentro del sér en cuanto que es lo más íntimo a él, y se halla en cualquiera de sus partes componentes. Como por

sí mismas las efecciones o formas carecen de materia, de suyo son menos cognoscibles por los sentidos y más próximas a la esencia divina que lo material.

Dios carece en absoluto de cuerpo y de composición: porque si le tuviera, como le tiene el hombre, no viviría ni existiría *per se*, sino *per aliud*, por el alma; y en Él habría algo imperfecto; y resultaría compuesto de algo que de suyo no sería Dios, como el hombre se compone de elementos que, separadamente y considerados en sí mismos cada uno de ellos, no son el hombre.

Los séres creados, unos son materiales y otros totalmente independientes de la materia. De estos últimos, unos están destinados a unirse con la materia, para dar vida al cuerpo, regirle y gobernarle; pero otros son absolutamente independientes de todo lo corpóreo.

La causa final por la que Dios creó el mundo fué porque, siendo Él bueno, no quiso gozar de su bondad solo, sino con otros séres. Por esto los creó, para comunicarse a ellos; y a unos más que a otros. Esto sostuvieron los pitagóricos, Platón y también Aristóteles. Así, pues, todas las cosas, en cuanto es posible a sus respectivas naturalezas, se levantan para imitar y participar de algún modo de la infinita perfección del Creador, admirarle, amarle y unirse a Él en cuanto esto es posible.

Entre los séres creados por Dios hay algunos a quienes Él quiso comunicarse especialmente: séres que pueden conocer y amar a Dios, y así participar de la infinita bondad divina y gozar de una felicidad inacabable. A los séres que enderezó a tal fin, hízolos Dios cual convenía para este destino: simples, inmortales, inteligentes, inmateriales; y son los séres que llamamos espirituales. Entre ellos se hallan los ángeles, de los que se sirve Dios para el gobierno del mundo; y son séres simplicísimos, agilísimos, sapientísimos, poderosos y buenos. También son séres puramente espirituales los demonios; pero de diversa condición que los ángeles, porque desobedecieron y abandonaron a Dios, y ahora solicitan a los hombres para que éstos hagan lo mismo. Por último, son asimismo séres espirituales las almas humanas, inferiores en naturaleza a los ángeles, pero dotadas de facultades con las cuales entienden, juzgan, quieren, etc.

De los distintos séres, ya sean sustancias ya accidentes, unos llegan a la existencia poco a poco, paulatinamente, como acontece al hombre y a todos los séres materiales; pero otros adquieren simultáneamente, de una vez, toda su realidad, como los ángeles, el alma humana y todos los séres inmateriales. De los primeros séres de que

hemos hablado, unos adquieren en el mismo instante la totalidad de sus partes, como el hombre, los peñascos, la verdura del color; y otros merced a cierto flujo e incremento, que les hace no ser nunca por completo, aunque, sin embargo, son, ya se les mire en una, ya en otra de sus partes, como acontece al movimiento y al tiempo. Unos séres tienen marcado por la naturaleza un término, y cuando llegan a él adquieren su esencia propia, como el hombre, que primero es embrión; pero otros séres no tienen señalado por la naturaleza ese término, sino que somos nosotros quienes se le ponemos, como sucede con lo mucho y lo poco, lo grande y lo pequeño, etc.; que todas estas medidas son propias de nuestra mente, no de la realidad de las cosas. El sér no es susceptible de más y de menos: de dos hombres, no es el uno más hombre que el otro; el más y el menos sólo se dan en los accidentes, que son susceptibles de aumento y disminución. Los hombres, por ejemplo, pueden decirse unos más hombres que otros, no por razón de sus esencias, sino de sus respectivas acciones.

La naturaleza es aquella fuerza comunicada por Dios a cada cosa, que da a ésta aptitud para hacer o padecer algo, como el calentar respecto al fuego. El que unas naturalezas tengan más fuerzas y perfecciones que otras es algo que únicamente depende de la voluntad de Dios sin que nos sea dable a nosotros inquirir más sobre esto, es decir, saber la causa de por qué se verifica esto.

El mundo fué creado por Dios: porque, teniendo causa todos los séres que le forman, y constituyendo un absurdo la serie infinita de causas, es necesario llegar a una primera causa de todo, que no haya sido producida por nadie. El género humano entero cree en un autor de todo el universo. El orden y la belleza que se ve en el mundo requieren una causa adecuada a tales efectos, causa que se denomina Dios. Todos los artífices creados y finitos actúan sobre materia preexistente. Si, pues, Dios es agente infinito ha de obrar sin tener materia preexistente a su acción, es decir, ha de crear.

El mundo ha sido creado por Dios en el tiempo, no desde la eternidad. Pruébalo la invención constante de cosas nuevas. Corresponde a la inmensidad de Dios el que nosotros sepamos qué es y cuánto es lo que Él puede hacer; y nadie podría saber esto si el mundo fuera eterno, porque en la eternidad quedaría como escondido el poder del Autor del mundo. Conviene a la bondad divina que nosotros conozcamos cómo en la creación quiso Dios comunicarse; la eternidad como que oculta esto en medio de cierta necesidad.

La naturaleza es cual un artífice que obra sobre la materia guia-

do por Dios. La materia no es eterna, sino creada por Dios de una vez. Aunque la acción de la naturaleza sobre la materia produzca nuevas formas, que antes no eran, nada de la materia perece, sino que ésta únicamente se transforma. El autor de la materia es Dios, que para producirla no necesita obrar sobre materia preexistente, ni servirse de instrumento alguno, sino que por sí mismo la sacó de donde no existía nada. La materia no tiene fuerza ni forma alguna, ni otra naturaleza que la de carecer de toda forma, fuerza y naturaleza, y ser capaz de recibir una forma; es decir, de suyo posee mera potencialidad pasiva. En sus acciones propias obra la naturaleza sirviéndose de instrumentos adecuados: porque ningún agente, excepto Dios, obra sin instrumento. Las operaciones de la naturaleza sirven de preparación las unas a las otras para las sucesivas operaciones. La primera preparación de la materia es cierta actuación que en ella causa Dios. El resultado de esta preparación primera es dejar la materia de ser informe, y hallarse dispuesta para recibir fuerzas y formas ulteriores. Después sigue la formación de los cuatro primeros elementos: el fuego, la tierra, el aire y el agua. A estos cuatro elementos corresponden cuatro accidentes o cualidades: el calor, el frío, la sequedad y la humedad, que son disposiciones aptísimas tanto para que la naturaleza obre como para que ella padezca.

Estudia luego nuestro Filósofo la composición de los séres según el predominio que en ellos tenga alguno de los elementos susodichos. Los séres vivientes en cierto modo son fuego: «et ignis quodam modo est quiddam vivens» (156).

El hombre, imagen de Dios, posee voluntad, razón y fuerzas, a las que manda la voluntad. En el hombre ésta es la señora; la razón es su consejero; y las fuerzas, los criados. Todas éstas son facultades naturales al hombre, de las que Dios dotó a éste. La voluntad y la razón tienen objetos a los que naturalmente tienden y a los que apetecen; pero también hay otros objetos de los que naturalmente se apartan estas potencias. Las fuerzas naturales nunca mandan, sino que siempre son regidas y gobernadas. La razón tiende siempre a lo verdadero y repele lo falso; y la voluntad busca siempre el bien y aborrece el mal, según el juicio de la inteligencia, que constantemente guía a dicha potencia.

El juicio respecto a la aptitud de los medios para alcanzar con ellos un determinado fin, se denomina industria o arte. Este es la

(156) Pág. 225 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

razón o facultad de hacer o padecer algo, en sí o en otro; facultad que proviene del ingenio o del estudio. Obramos, no solamente en virtud del arte, sino también naturalmente, cuando lo hacemos de modo espontáneo. Cuando no preveemos el fin, o cuando ignoramos la razón y los medios aptos para conseguirle, se obra fortuitamente. Los hombres sabios, rarísima vez obran de este modo. El arte procura imitar la naturaleza, aunque jamás lo logra de modo perfecto: porque la naturaleza penetra lo íntimo de las cosas, mientras que el arte llega sólo a lo exterior de ellas.

Las causas propiamente tales son dos: el agente y el fin, es decir, aquel que hace algo y aquello por lo cual se hace algo. También se suelen llamar causas la materia y la forma, pero más bien que causas son principios y elementos de la cosa causada. Si alguien, no obstante, quisiera seguir llamándolas causas, la controversia sería de palabras.

La causa eficiente precede a la acción; y la causa final sigue a la acción y al efecto que de ésta resulta. Las causas eficientes son: unas naturales, que obran necesaria e invariablemente; y otras voluntarias, que nacen del querer espontáneo del hombre.

En orden a cada sér, es natural aquello respecto a lo cual tiene recibida de la naturaleza potestad para hacerlo o padecerlo. Artificial es aquello que total o parcialmente es efecto del arte. Voluntario es lo que procede de la voluntad libre. Preternatural es aquello para lo cual no da potestad la naturaleza. Sobrenatural es aquello para lo cual es menester más de lo que da la naturaleza. Contranatural es aquello que se opone a lo que la naturaleza inclina o da potestad. Estas tres últimas acciones son extranaturales. Obras divinas son las que sobrepasan los límites de lo natural, como los milagros de nuestro Señor Jesucristo. El uso y la repetición de los actos produce el hábito, que aumenta las fuerzas y constituye cierta facilidad para hacer, padecer o no hacer algo. El hábito, además, hace agradable lo que sin él resultaría penoso y difícil. Necesario es aquello que no puede ser de otro modo de como es, pudiendo ser de varios modos tal necesidad. Imposible es aquello que no puede ser. Posible es lo que acontece algunas veces, aunque también se llama frecuentemente posible lo que acontece fácilmente, como se denomina imposible lo que sucede rara y difícilmente. Otros actos hay contrarios a la naturaleza; y de ellos algunos no pueden realizarse, como el fuego no puede refrigerar de modo natural. Instrumento es aquello que alguien utiliza para obrar o padecer; y es distinto de quien le usa. La disposición de la materia para recibir la acción, es propia del instrumento.

El ejemplar es aquello que se tiene presente al obrar para reproducirlo por la acción. Los instrumentos son: unos animados y otros inanimados, unos libres y otros no, unos naturales y otros violentos. Como las fuerzas naturales son comunicadas a cada sér por Dios, y es natural respecto a cada cosa lo que Dios le da y quiere de ella, todas las operaciones que Dios realiza por las cosas son naturales respecto a ellas, aunque sea, por ejemplo, el refrigerar el fuego.

Las causas, unas son ciertas, y siempre obran del mismo modo; y otras inciertas, y no siempre obran del mismo modo. Causas *sine quibus* son aquellas sin las cuales no se produce el efecto, aunque no tenga facultad natural alguna para producirla. De estas últimas causas, unas son inactivas en orden a la producción del efecto, y otras ayudan a ésto.

El fin es aquello por lo cual se hace algo; mueve a las potencias a obrar. Por ello es causa principalísima; toda acción toma principio de él, y toda acción se endereza a él. El fin procede siempre del deseo de conservar algo que se posee o de adquirir lo que no se tiene; siempre se refiere a lo futuro; y siempre está dentro de alguna de las especies de bien, si no en realidad de verdad, sí según la estimación del agente.

Los medios son ciertos instrumentos con los cuales se logra el fin. De suyo son más viles que éste, que de sí es nobilísimo, pues se ama por sí mismo, mientras que los medios se aman solamente en orden al fin.

Nadie hay que no obre por un fin. El mundo ha sido producido por Dios, por Él mismo, que es el bien sumo. En la serie de fines mutuos, es decir, de fines que lo sean los unos respecto a los otros, no puede procederse hasta lo infinito: porque si el fin distara infinito del agente, éste no podría obrar para conseguirle; ni los medios podrían salvar en tiempo finito la distancia infinita a que se hallaría el fin respecto al agente; ni podría llegarse a un fin último, porque en lo infinito no hay algo que sea propiamente último; ni habría algo en verdad óptimo, porque óptimo es aquello que, conseguido, hace inútil todo lo demás. Por esto, cada cosa natural tiene un fin cierto y determinado, señalado a ella por Dios, y en el cual descansa plenamente. Miserabilísima sería esta vida si en ella fuera todo vano porque no pudiera hallarse descanso en fin alguno. Somos ignorantes respecto a muchos fines últimos, porque en nuestros conocimientos no llegamos siempre a donde llega la naturaleza con sus operaciones. Como quien es causa de lo primero lo es también de lo que a este sigue, Dios ha

de ser causa, origen, fuente, principio y cabeza de todas las demás causas.

Conocido cuanto atañe a las causas eficiente y final es preciso saber cuándo y dónde se desarrolla la acción. Lo que de algún modo conocen los sentidos es extenso; y donde hay extensión o cantidad hay mole, cumpuesta de materia prima y de forma sustancial. Si se divide esta mole resulta el número. Así, pues, el número está potencialmente contenido en la extensión.

La extensión puede ser considerada en lo exterior o en lo interior de los cuerpos. Si lo primero da lugar a la longitud y a la latitud. Si lo segundo, a la altura o profundidad. La Geometría separa estas extensiones de la mole; y llama: punto a la extensión considerada sin expansión alguna; línea a la extensión considerada con sólo una expansión; superficie a la extensión con dos expansiones en el mismo plano; y si esta extensión tiene una tercera expansión, bajando a lo profundo, se tiene el cuerpo. Toda mole y extensión tienen partes, aunque éstas sean tan diminutas que los sentidos no las perciban. Por esto, la materia y la cantidad son divisibles hasta lo infinito. No obstante, por lo que hace a nuestros medios de división y a la posibilidad de percibir ésta con los sentidos, tal divisibilidad ha de tener un límite del cual no puede pasar. En la extensión nada es de tal modo inmenso e infinito que no tenga fin.

Lo infinito se entiende de dos modos: como lo que carece de término, y como lo que, aun cuando tenga término, no le tiene cierto y determinado. En el primer sentido ninguna cosa hay en la naturaleza que se pueda decir infinita. En el segundo sentido sí, aunque este infinito no lo es en sentido real, sino únicamente en potencia. Sólo Dios es infinito en sentido propio, en cuanto carece de límites en el poder, en la duración, etc.

Aunque el tiempo y el movimiento no tienen propiamente materia ni extensión tienen, sin embargo, cierta semejanza con la magnitud y la extensión. Es dificilísimo declarar lo que es el tiempo. Vives le concibe como medida de la duración, la perseverancia en el ser de la esencia de una cosa. Eternidad es la duración que permanece siempre toda entera y simultáneamente respecto al ser de quien se considera que ella es medida. Sólo Dios es eterno. Los demás séres son temporales. En el tiempo hay un instante, el presente; pero éste desaparece al punto: lo que ya pasó y cayó en el no ser, es lo pretérito; lo que se aproxima al ser, aunque no ha llegado a existir, pero empuja al presente, es lo futuro. En la eternidad sólo hay un ahora que permanece

siempre fijo e inconmovible, aunque al referirnos nosotros a la eternidad, acomodándonos a nuestro modo de entender las cosas, hablemos del pasado y del futuro respecto a la eternidad.

El lugar es aquello dentro de lo cual se contiene algo; y tiene razón, no de cuerpo, sino de envoltura de algo. A veces se entiende, no obstante, el lugar como cuerpo. En el lugar se consideran diversas partes: arriba, abajo, delante, detrás... También se considera algo puesto en el lugar con relación al cual otro sér está a la derecha, a la izquierda, etcétera. Por último, se considera algo inherente al lugar como ciertas partes o divisiones del mismo: el cielo, la atmósfera, la tierra, España, Francia, etc. Los séres espirituales no se hallan en ningún lugar, como están en él las cosas corporales. El lugar no puede circunscribir las partes de los séres espirituales, puesto que éstos carecen de ellas. Los séres espirituales están en el lugar de modo análogo a como nosotros estamos en el tiempo. La inmensidad es la presencia total, simultánea y en todo lugar. Dios se dice que está en todo lugar del mismo modo que se dice que se halla en el tiempo. La inmensidad y la eternidad vienen a ser la medida de lo inmensurable e infinito. Dios está en uno y otro lugar como el alma humana está en una y otra parte del cuerpo.

El vacío es el lugar en el cual no hay absolutamente nada. Nada existe en la naturaleza que esté vacío en el sentido expuesto. Todos los séres naturales rechazan y aborrecen el vacío.

Donde quiera que existe cantidad, hay partes y todo. Parte es aquello que con otro constituye algo. La primera unión de partes es la de la materia y la forma. Después viene la de los accidentes y la sustancia. Sigue la de los cuerpos unos con otros, formando un todo continuo o unido. Dase también unión entre los cuerpos que sin formar un todo se tocan unos a otros, produciendo esta contigüidad cierta unidad, que da ser al todo que de ella resulta. Se presenta, asimismo, la unión de los cuerpos que no tienen contigüidad perfecta, sino con ciertos intervalos. Por último, hay la unión de los espíritus, más perfecta aún que la de los cuerpos unidos; y se logra merced a un nexo espiritual, que es el amor.

Lo que consta de partes se llama todo, aunque se refiere unas veces a lo mayor, otras a lo menor, y otras a sí propio. En orden a las partes, el todo es el que toma a esas partes. En relación a sí mismo, todo es quien consta de todas sus partes: este todo se llama íntegro en oposición al truncado, que es aquel a quien le falta alguna parte. En relación a lo mayor, es todo aquello que no es parte de otro todo,

aunque sea difícil hallar un todo de esta índole, porque, al menos, siempre será parte del mundo; pero, al fin, cabe considerarle independientemente de cualquiera otro todo.

Las partes: unas son cuantitativas, y sólo hay en ellas cuantidad, con exclusión de toda mole, y son las partes matemáticas; otras dicen cantidades en relación a otras cantidades, como mayor, menor, duplo, mitad, etc.; otras tienen tal excelencia que sin ellas el todo no puede continuar en su naturaleza, como acontece en el hombre con la cabeza; otras, por último, son tales que sin ellas el todo puede permanecer.

Simple es aquello que de tal manera es único, que en absoluto carece de partes. Quien tiene menos y más diminutas partes, más se aproxima a la unidad, es más simple. Simple se dice también lo que no tiene nada añadido a su esencia. En este sentido sólo Dios es simple. Cuanto existe en Dios, pertenece a la razón de la divinidad. Los ángeles no son simples en este sentido, pues añadimos a ellos mucho que no es de su naturaleza. Por esto, a Dios le llamamos simplicísimo; y a los ángeles y a nuestras almas, solamente simples. Sin embargo, todo sér, aunque sea compuesto o forme parte de un todo, es decir, aunque no tenga simplicidad de esencia, es uno: porque hay en él una forma que le da unidad.

Distingue Aristóteles cuatro especies de movimiento: de un lugar a su opuesto; del nacimiento a la muerte, o al contrario; de un accidente cualquiera a otro mayor, menor o contrario a aquél, o de la remoción del accidente a este mismo accidente, o viceversa; de una magnitud mayor a otra menor, o de ésta a aquélla. El primer género de movimiento se llama traslación; el segundo, generación si tiende al nacimiento y corrupción, si a lo opuesto; el tercero, variación o alteración; y el cuarto, incremento si va hacia más y disminución si hacia menos. En general, el movimiento es el tránsito o mutación de algo en algo. Así toda acción u operación es movimiento y tránsito del sér para lograr aquello en orden a lo cual se hallaba en potencia. Dios no puede moverse, porque no puede adquirir nada nuevo.

La quietud es la ausencia o privación de movimiento. Así, pues, se dice que la quietud es de tantos modos como son los de movimiento.

Lo que se mueve, se mueve por sí, por otro, o de ambos modos. Es difícil de explicar el movimiento de los séres espirituales. En los séres materiales se verifica el movimiento de un extremo a otro, pasando por algo intermedio. En un mismo instante nunca se halla el sér que se mueve en todo el recorrido que supone el movimiento.

Las acciones de las criaturas se miden todas ellas por el tiempo, como las acciones divinas, por la eternidad. Por esto hay tanto movimiento en las acciones cuanto tiempo existe en ellas. El movimiento recto no puede ser infinito, porque necesitaría un espacio infinito en el cual desarrollarse. El movimiento circular puede ser infinito, porque puede continuarse infinitamente aun en un espacio finito, siempre que accione una potencia adecuada, infatigable. En el movimiento, cual en el tiempo, imaginamos ciertos como puntos o intervalos. Como toda acción es movimiento de un punto de partida a un término, es necesario un principio motor al comienzo y al fin. Estos principios motores son la causa eficiente y la causa final. El eficiente lleva del principio al fin. El fin está en la voluntad; y el eficiente, en las fuerzas. Por esto, para la acción son necesarias dos cosas: querer y poder. La voluntad es libre en los séres dotados de inteligencia. En los séres no inteligentes hay cierta instigación o tendencia por la cual son impelidos, y no pueden volver atrás de ella si no es por virtud de una fuerza mayor. Cuanto mayor es la facultad del agente menos necesita éste de instrumento y de comodidad de tiempo o de lugar. Por esto, Dios no necesita para obrar de instrumento alguno, ni conato, ni oportunidad de tiempos y lugares; porque su poder es infinito y no está limitado por nada.

Dios es infinitamente mayor y más excelente de cuanto se puede pensar. Si el mundo fuera eterno supondría en Dios una virtud infinita: pues Dios, que había producido lo infinito en duración, sin principio y sin término, tenía que ser infinito también. Todo agente finito obra en algo o sobre algo: luego si Dios sacó al mundo de la nada, tiene poder infinito: porque ha de tener tal proporción y excelencia sobre su efecto cual es la que media entre el ser y la nada, que es infinita. La acción creadora es infinita; pero el efecto de esta acción, la creatura, es finito. Al crear no obra Dios necesariamente: porque, si así fuera, obraría naturalmente y no como señor y como inteligente, sino del modo que obran las plantas y los brutos. En Dios se halla la fuente de la libertad, lo mismo que la del ser. Si, al crear, hubiera obrado Dios necesariamente, hubiera producido lo infinito: porque quien obra naturalmente actúa con todo su poder, no ejercita parte de él y reserva otra parte. Dios produjo algo naturalmente, y algo que es infinito, eterno y semejante a Sí; y lo produjo con un modo de producción que, según nuestro entender, se origina más por parte de la inteligencia que por parte de la voluntad. Tal es la producción que la sabiduría y la fe cristianas llaman

Hijo del Padre. Según Aristóteles está en Dios el acto puro, que jamás cesa.

Las fuerzas finitas, a diferencia de las infinitas, necesitan para su acción tiempo: porque siendo la acción un tránsito que no puede realizarse sin un medio, el tránsito no puede efectuarse por la potencia limitada, que no puede estar a la vez en los dos extremos, más que en el tiempo.

En los accidentes, unas acciones son paulatinas, como las que se efectúan en la extensión; y otras, repentinas, como la paternidad, la filiación; unas tienen término adverso o contrario, y otras carecen de él; unas son pocas, y otras muchas.

A medida que el agente sea más poderoso tanto más fácil y prontamente dispone la materia y realiza la acción. La resistencia que el agente ha de vencer para obrar procede siempre del paciente. El conjunto de fuerzas que intervienen en la operación se llama conato. Del conato se origina el trabajo, como la acción y la pasión se originan de la potencia. Al trabajo sigue la fatiga, que es la debilidad de la potencia.

En la dirección al fin natural de la acción no hay resistencia alguna, la obra resulta perfecta; y realizada ella, el agente descansa. La naturaleza, por medio de la acción, introduce en la materia las formas que tiene por disposición divina; y lo hace observando las leyes que estableció el Señor al crear aquélla. De todo esto carece el arte; y si lo tuviera, su acción no sería artificial, sino natural. En nuestras acciones lo que constituye propiamente éstas es el último acto, que, supuesta la preparación adecuada de la materia, introduce en ésta la nueva forma.

Hay unos efectos que son semejantes a sus causas; y otros que son desemejantes a ellas. Unos nacen a la vez que sus causas; y otros, después de éstas. Algunos duran solamente lo que dura la causa; otros más que éstas, aunque se debilitan; y otros, una vez producidos, dejan de depender de sus causas. Entre los efectos naturales: unos, luego que son producidos, permanecen inalterables, como las piedras; y otros aumentan, crecen, disminuyen y decrecen, como las plantas, etcétera.

Los séres vivos, para desarrollarse transforman los alimentos en su propio organismo; crecen hasta cierto límite, llegados al cual decrecen; y estos séres reparan siempre por los alimentos las pérdidas que ocasiona la vida. El movimiento en tales séres siempre es de la nada a cierto límite; y de éste, nuevamente a la nada.

Las cosas en las que no existe algo extraño a ellas, se llaman puras y simples. Ajeno a una cosa es lo que sin necesidad entra en la composición de un sér distinto. Mixto o compuesto es lo que consta de varios elementos. Lo contrario a lo compuesto es lo puro. Si lo que se une a un sér es peor que éste, le corrompe. En la generación, si lo engendrado es peor que quien engendra, dícese que hay degeneración. En las artes, su depravación resulta de la desidia: el ejercicio lo purifica y robustece todo. El calor es saludable, vivificante para todo. Los séres naturales no se corrompen directa, sino indirectamente. La senectud es el defecto de firmeza causado natural y paulatinamente por el consumo del vigor. En unos séres se presenta la senectud antes que en otros.

Las cosas accidentales o inherentes a un sér son: unas naturales, que nacen y comienzan a existir con dicho sér, como el calor con el fuego; otras nacen, parte naturalmente y parte por alguna causa extrínseca al sér, como el saber en el hombre; otras crecen paulatinamente, como la virtud, y otras súbita y momentáneamente, como la paternidad. Algunas de estas cosas son permanentes y duran siempre, como la naturaleza; otras breves, y duran tan sólo algún tiempo; otras son momentáneas. La desaparición de estos accidentes se efectúa en el sér de idéntico modo que su aparición. Estos accidentes residen: unos solamente en la acción, como el entender en el hombre; otros, en la materia por virtud de la acción, como el calor en el fuego, y permanecen algún tiempo desaparecida la acción, para extinguirse luego paulatinamente; otros se hallan en la misma unión de la materia con la forma; otros duran más que la acción, pero por la materia y en ésta, como el movimiento violento. Los accidentes que nacen por razones extrínsecas al sér pueden desaparecer siempre que se altere su fundamento intrínseco aún permaneciendo inalterable el sér al que corresponden, como desaparece la paternidad muerto el hijo, sin variar el sér intrínseco del padre. Hay otras muchas causas que pueden hacer existir o desaparecer a los accidentes.

Todo el que obra se propone un fin; y llegado a él, la obra queda perfecta, y cesa la acción o se dirige a otro intento. Los fines son diversos según lo son las cosas a las que corresponden. Lo perfecto es, pues, algo, no absoluto sino relativo, que dice orden al sér y al fin de la cosa de que se trata. Si en el sér todo está acabado y con integridad en sus partes, el sér es bueno. Bueno es lo que se apetece como fin o en orden al fin. Por esto, el fin y lo que a él se refiere tienen razón de bien. Algunas veces se toma lo perfecto como sinónimo de

excelencia y dignidad. La medida de la excelsitud de cada sér es su propia naturaleza.

La causa por la cual Dios creó el mundo fué por su bondad; y el fin la bienaventuranza: porque, contemplándose felicísimo, y siendo bueno, quiso producir otros séres a quienes hacer participantes de su felicidad. Dios es felicísimo por sí mismo, no recibe la dicha por algo extrínseco a Él, ni su felicidad puede sufrir disminución o aumento, porque entonces no sería suma e infinita. Dios se comunica a los demás séres en cuanto éstos pueden recibir tal comunicación. Dios produce en los séres cierta semejanza con Él; y según este nexo sea mayor o menor, la comunicación divina a tales séres será también mayor o menor. Nuestra confianza respecto a esta comunicación de Dios en la inmortalidad debe ser muy grande: porque nuestra conexión con Él ha de ser la que existe entre los hijos y el padre. Como Dios es eterno, nuestra felicidad no podrá acabar nunca. Dios es acto puro, y conoce sin estar en potencia. Como el obstáculo en el conocimiento proviene de la potencialidad, Dios, acto purísimo, conoce sin limitación, es sumamente cognoscente: luego es infinitamente sabio. Dios, en verdad y de modo absoluto, es ser, y ser por el cual son todos los demás séres: luego en Él se hallan todas las excelencias como en principio y origen de todas ellas: la bondad, la bienaventuranza, la comunicación de su ser, la generación, el conocimiento, la sabiduría, la vida sin vejez, la inmortalidad, la fuerza, la actualidad pura y sin potencialidad alguna, la acción fácil y expedita y la esencia. Quien tiene tantos y tan admirables bienes y excelencias, necesariamente ha de ser feliz en sí mismo, ha de descansar en su estado, siendo incomparablemente más bienaventurado de lo que nosotros podemos pensar; y ha de podernos hacer a nosotros felicísimos en su compañía, aunque no nos dé sino una pequeñísima parte de su dicha. Lo que nos ha de unir con Dios es el amor, cópula y ósculo purísimo entre séres espirituales. Del amor nacerá la confianza en Dios solo. Esta es la bondad por excelencia, que de algún modo transforma al alma en cierta semejanza de la naturaleza divina. Próxima a esta bondad es la comunicación de sí mismo, que no sólo no envidia a nadie, sino que reparte con los demás los bienes que posee. De aquí procede la sabiduría: pues grado próximo al bien obrar es sentir y saber bien de las cosas. A la sabiduría se llega por la inteligencia; y a ésta, por el conocimiento. La vida es cierta fuerza íntima, y como un movimiento hacia el conocimiento. La generación es deseo natural y aún sin sentido, semejante también a la genera-

ción divina. La caridad es aspiración a lo alto, y semejante al amor que une al Padre y al Hijo. Por la bienaventuranza poseeremos la inmortalidad feliz y perfecta, permaneciendo en el mismo estado sin envejecimiento ni mudanza. La fuerza y la acción pueden existir sin la vida. La esencia es lo último de todo, y puede existir sin lo que hay en el sér distinto de ella. Toda la perfección de las criaturas se la comunica Dios con generosidad, aunque con arreglo a la capacidad de éstas para recibirla. Las degeneraciones e imperfecciones de los séres creados no provienen de Dios, sino de algo imperfecto y cenagoso, propio de las mismas criaturas.

Estas son tanto más perfectas cuanto más se aproximan a Dios, no en cuanto al lugar, sino en la semejanza de naturaleza. Así, pues, la norma para apreciar la excelencia de las criaturas es su semejanza con Dios. Según esto, los primeros son los ángeles; después los hombres, los animales, las plantas, los metales, las piedras, y, por último, la materia prima, próxima ya al no ser. La potencialidad correspondiente a esta excelencia se halla en todos los séres de cada especie, aunque esa excelencia no esté en todos ellos en acto, porque algunas veces se impide o retarda el ejercicio de aquella potencialidad.

La diversidad de séres, siendo uno el Autor de todos ellos, proviene de la diferente comunicación que entre ellos existe de las excelencias divinas. Las especies de los séres no son unas respecto a otras como los números, sino como las series respecto a la magnitud, en las cuales unas magnitudes se unen y tocan con otras. Por esto, la especie inferior participa en algo de lo propio de la especie superior. Cada sér obra conforme a su propia excelencia. Los séres padecen en cuanto tienen imperfecciones y defectos.

Cada sér apetece lo que es más perfecto y excelente en su respectiva especie, y en cuanto puede conseguirlo con sus facultades propias. El hombre siempre apetece más. De aquí resulta que en la vida del hombre no llega éste a lo sumo y lo perfecto, ni puede ser verdaderamente feliz. Todos los demás deseos proceden en el hombre de este deseo fundamental de la perfección, y se reducen a desear conservarse y protegerse y resistir a los enemigos, pues de otro modo no podría el hombre llegar a la perfección. Del deseo de la propia conservación nace el de oponerse a lo que es contrario a ella y a la perfección, y el de unirse a aquello que puede aumentar las fuerzas para la defensa, esto es, con los séres semejantes. Nada tan agradable como ver satisfechos todos nuestros deseos. Pidamos

al Padre celestial que podamos llegar a nuestro sumo y verdadero bien.

* * *

¿Qué juicio merecen el tratado *De Prima Philosophia* y la doctrina que él desarrolla? El plan del libro es original: no se le puede negar a Vives este mérito. Pero como obra de Metafísica, el escrito del Filósofo valenciano es incompleto y deficiente. No estudia muchas de las cuestiones de importancia capitalísima en dicha ciencia; y aún las que analiza, lo hace explicando solamente los conceptos, con mayor o menor exactitud y precisión, a veces, sin ninguna; pero omitiendo casi siempre la prueba de las verdades metafísicas. Es, pues, un tratado más bien explicativo que demostrativo. La doctrina es la aristotélica, que a la sazón constituía el fondo común de la Filosofía imperante. Sin embargo, también expone Vives en esta obra ideas de evidente originalidad, como la distinción de los juicios en naturales y artificiales; la doctrina de que conocemos, no las cosas en sí mismas, sino nuestros conceptos sobre ellas, etc., etc.

Si se entra en detalles hay en el tratado máculas y defectos clarísimos; como el identificar la especie con la forma, cuando aquélla consta de un elemento material, el género, y de otro formal, la diferencia específica; el concepto mismo de la forma, que no acaba de ser para Vives el elemento intrínseco, esencial, determinante y activo de la naturaleza del sér; la negación de la posibilidad de la distinción y separación de la sustancia y sus accidentes; la admisión de algo que encierra contradicción en los términos, de causas eficientes inactivas en orden al efecto propio, y de efectos desemejantes a sus causas; la presentación de argumentos que no concluyen, como el de que los descubrimientos de cosas nuevas prueban que el mundo fué creado en el tiempo; el empleo de razones debilísimas, como la de que si el mundo hubiera sido creado en la eternidad, quedaría oculta la omnipotencia divina, etc. En cambio, en esta obra hay aciertos indudables, como la demostración de que no puede existir una serie infinita de fines, etc., etc. El estilo es, a veces, más ampuloso y oratorio de lo que parece convenir a un tratado de Metafísica, que, ante todo, pide sencillez y claridad.

PSICOLOGÍA DE VIVES.

EL TRATADO «DE ANIMA ET VITA».

La doctrina psicológica de Vives se halla contenida en los *De anima et vita libri tres*, terminados en Brujas en 1538; e impresos, en el mismo año, por Roberto Winter, tipógrafo de Basilea.

La idea general de la obra la explica Vives en la dedicatoria al Duque de Béjar: «Opus hoc tribus voluminibus explicatum, de *anima brutorum*, de *rationali*, et de *affectionibus*» (157). Yo presentaré un resumen de la doctrina filosófica de este tratado, prescindiendo de lo que, aunque tenga conexión con la Filosofía, pertenece, más bien que a ésta, a las ciencias naturales o médicas (158).

Conocemos a los séres por sus respectivas operaciones, no de otro modo. Unos séres son por sí mismos inmóviles; otros crecen y decrecen por virtud intrínseca a ellos; otros tienen, además, sentidos; otros poseen, también, razón. Los primeros séres que hemos enumerado no se dice que vivan; pero todos los demás son séres vivos. Entre éstos hay que distinguir cuatro grados: los séres que solamente se nutren y reproducen, las plantas: los que, además, tienen sensibilidad, como las esponjas marinas, las conchas y los zoofitos; los que poseen, también, algún conocimiento y memoria, cual las aves y cuadrúpedos; y, por último, el hombre, que tiene vida racional.

La nutrición es la conversión de los alimentos en la sustancia propia del cuerpo animado. Requiere como funciones parciales: la de coger o atraer los alimentos; la de retenerlos; la de separar de ellos lo nocivo de lo conveniente, para expeler lo primero y distribuir por el organismo lo segundo; y la de incorporar y transformar tales alimentos en el organismo del sér vivo.

A la nutrición se añade la facultad de crecer, que no es una adición extrínseca al sér vivo, sino el aumento que se verifica en él por la conversión del alimento en sustancia del viviente, lo cual hace se agrande la extensión de éste, ya que se trata de un aumento intrínseco al sér. Al hablar del crecimiento intrínseco de los séres vivientes,

(157) Pág. 299 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.
(158) Este tratado ocupa las páginas 298 a la 520 del t. III de las obras de Vives en la edición consabida.

Vives se inclina a conceder vida, y consiguientemente alma, a los metales (159).

Después que el sér vivo llega a un conveniente desarrollo apetece naturalmente el producir otro sér semejante a él. Dios dotó de este apetito a los séres vivientes para que no perezcan las distintas especies de séres vivos. La generación es la conversión de un cuerpo vivo en otro semejante a él.

Estas tres funciones dichas: nutrición, crecimiento y generación se consideran propias del alma vegetativa. Por esto Aristóteles definió el alma vegetativa: la facultad que convierte el alimento en sustancia del cuerpo animado, le hace crecer hasta llegar a la magnitud correspondiente a ese cuerpo, y engendra después otro cuerpo animado de su propia especie.

La vida vegetativa es común a las plantas y a los animales; pero en éstos hay algo que no existe en aquéllas, a saber, conocimiento: ven, oyen, tocan, gustan y huelen.

El conocimiento es de tres géneros: uno que alcanza solamente a los cuerpos presentes; otro que llega también a los séres ausentes; y un tercero que se extiende a lo incorporal.

El primero de estos géneros de conocimiento se llama sensación o conocimiento sensitivo; y le realiza el alma por medio de los sentidos externos: los ojos, por los cuales ve el alma; los oídos, por los cuales oye; las narices, por las cuales huele; el paladar, por el cual gusta; y cierto sentido, el tacto, extendido por todo el cuerpo, por medio del cual sentido percibe el alma el calor y el frío, lo húmedo y lo seco. Todos estos sentidos son órganos e instrumentos para sentir, receptáculos de lo sensible, y donde se halla la facultad de sentir. Los objetos que se sienten se llaman sensibles. Hay, pues, en la sensación facultad que siente y objeto que es sentido, sobre el cual obra aquella facultad. En la sensación se unen, por consiguiente, la facultad y el objeto. Para realizarse esta unión es preciso un medio adecuado. Este medio es quien hace coincidir el objeto sensible y el sentido que siente, como el aire en la visión. Tal medio ha de ser proporcionado a la sensación, pues lo sensible disminuye por la distancia.

---

(159) «Sunt qui metalla inter res numerent anima praeditas, quod videamus ea crescere, et quidem intrinsecus, ut appareat non fieri absque alimento: quae opinio haud prorsus est absurda, neque est quod prohibeat illa quoque recipi inter viventia, nec ea suis carent meatibus; tametsi illorum auctus ad applicationem molis possunt magis referri, quam ad actionem altricis» (Lib. I, cap. I, pág. 306 del t. III de las obras de Vives: Ed. cit.).

Además, debe existir analogía o proporción entre la facultad y el objeto sensible, de modo que éste se halle dentro de los límites de acción de aquélla.

A continuación estudia Vives el funcionamiento de cada uno de los cinco sentidos externos, desarrollando la doctrina fisiológica corriente a la sazón. Paréceme especialmente interesante la exposición de cómo se verifica la sensación de la vista. Sin embargo, no me detengo en nada de esto porque, más que a la Filosofía, atañe a la Fisiología.

¿Por qué razón poseen sentidos los animales? El animal, responde Vives, es sér corpóreo, y vive entre cuerpos. Por esto quiso Dios que tuviera noticia y conocimiento de los cuerpos, para que evitara lo nocivo y buscara lo conveniente; y, a este fin, le dió los sentidos externos, por medio de los cuales conoce lo extrínseco a él.

Las sensaciones, ¿se verifican mediante especies sensibles que van de las cosas a los sentidos? Es evidente, dice Vives, que algo de los objetos externos va a los sentidos: a las narices el olor, al paladar el sabor, al tacto las cualidades tactiles, a los oídos el movimiento del aire, y a los ojos la luz. Pues bien, éstas son las especies sensibles; y no parece que séan necesarias otras.

¿Pueden engañarse los sentidos? A Vives le parece que no. Se engaña quien toma lo falso por lo verdadero, o, al contrario, lo verdadero por lo falso. Lo verdadero y lo falso residen en la composición y en la división, esto es, en el juicio. La composición y la división, el juicio, no caen dentro del radio de acción de los sentidos: porque éstos simplemente conocen lo sensible, sin comparar unos objetos con otros, ni afirmar o negar que los objetos son de un modo o de otro, ya que todo esto es propio y exclusivo del conocimiento intelectual. La noticia o conocimiento propio de la sensación es tan sólo cierta recepción semejante a la impresión de la imagen del sello en la cera.

¿Puede engañarse el alma por las sensaciones de los sentidos? De los tres factores que intervienen en la sensación, se equivoca el sentido si es mal afectado por lo sensible; engaña el objeto presentado a distancia o movido; y engaña el medio que relaciona y une los anteriores elementos si no es conveniente y adecuado, como acontece con el humo o la niebla en la visión. Pero si todos estos elementos que intervienen en la sensación están convenientemente dispuestos, de ningún modo se equivoca el alma aceptando sus noticias. Esto acontece en todo orden de cosas; y quien sigue a la naturaleza cabal y completa, de ningún modo incurre en error. No obstante, el alma debe

observar cuidadosamente si los sentidos han realizado rectamente y bien su función propia. De otro modo, fácilmente incurriría en error; como si juzgásemos que no habíamos visto lo que realmente hemos visto; y como algunos, que, oyendo algo que no advirtieron, callan sin entender lo que oyeron, y luego, como despertando de un sueño, repiten aquello de memoria, y aseguran que lo oyeron y entendieron.

Además de estas noticias de las cosas que nos vienen por los sentidos externos hay otra interior, que existe aún en ausencia de los objetos exteriores; y es que en el alma sensible hay una función que recibe las sensaciones e impresiones de los sentidos externos, como los ojos reciben las imágenes de los cuerpos. La facultad que realiza esta función se llama imaginativa o imaginación. Existe una segunda función interior, que guarda y conserva las sensaciones; y la facultad que ejecuta tal función se llama memoria. Dase asimismo otra función interna, que une y separa las imágenes y sensaciones recibidas, apellidándose fantasía la potencia que ejercita tal función. Se realiza igualmente otra función íntima, que clasifica y distribuye las impresiones sensibles, asintiendo a unas como convenientes y disintiendo a otras como nocivas; y la facultad que tal hace recibe el nombre de estimativo. Finalmente, hay una última función interna, que distingue entre las diversas sensaciones ausentes y sus respectivos objetos. Aristóteles llama sentido común al que lleva a cabo tal función. En el cerebro se hallan los órganos de estos sentidos internos: en la parte anterior del cerebro reside la imaginación; en la media, la fantasía y la estimativa; y en el occipucio, la memoria; de suerte que si se lesiona alguna de estas partes cerebrales, deja de funcionar la facultad allí localizada.

Del conocimiento y del juicio de lo nocivo y de lo beneficioso para el animal nace la correspondiente tendencia o apetito hacia lo conveniente, y de aversión a lo dañoso. De uno y otro se propone Vives hablar más adelante.

En el hombre estos sentidos externos e internos, que son las facultades supremas de los brutos, sirven al entendimiento; el cual, tomando como base de su conocimiento las percepciones de la imaginación y la fantasía, llega a conocer séres espirituales, y reflexiona y se conoce a sí mismo. De este conocimiento intelectual nace en el hombre el amor a los objetos espirituales. Surge, no obstante, una pugna entre uno y otro conocimiento, a saber, entre la fantasía, que inclina al alma a lo bajo, y la inteligencia, que la eleva a lo supremo.

Del conocimiento intelectual procede la palabra, expresión de lo que concibe la inteligencia, y de la cual carecen los brutos.

¿Qué es el alma, es decir, el principio por el cual vive el sér que tiene vida? Desde luego, la esencia del alma no es materia. Nosotros no podemos conocer directamente al alma, porque ésta no cae bajo la acción de nuestros sentidos. Para llegar a conocerla hemos de discurrir partiendo del conocimiento de las operaciones de la misma alma. Dios puso a nuestro alcance el conocimiento de las cosas que nos interesa saber y ocultó el conocimiento directo de la esencia del alma, que para nada nos interesa; pero nos facilitó respecto al alma el conocimiento de lo que nos importa, el de las operaciones de ella, ya que este conocimiento nos es convenientísimo para llegar a la eterna bienaventuranza practicando las virtudes.

A la materia la une Dios con las formas sustanciales, que dan a las cosas la entidad característica de las mismas. Hay, pues, formas por medio de las cuales viven los séres vivientes. La forma se denomina con el nombre correspondiente a la especie o entidad de la cual es forma. La forma de los séres vivientes es el alma.

Es, pues, el alma: «Agens praecipuum, habitans in corpore apto ad vitam» (160). Es agente o artífice: porque obra sirviéndose de diversos instrumentos; y es agente principal, pues obra por sí misma, no por virtud ajena. Es hábito en el cuerpo, es decir, reside en éste como en propia casa y mansión, sirviéndose de él como de instrumento. Pero este cuerpo ha de ser apto, es decir, adecuado para recibir tal forma: que no puede el alma estar unida y ejercitar las operaciones vitales en un cuerpo cualquiera. El alma ejercita ciertas operaciones en unas partes del cuerpo, otras en una sola, y otras en todas. Todos los órganos corporales están dispuestos para el alma; y ella sola usa de tales órganos. Consta, pues, de este modo cómo esta adaptación del cuerpo animado al alma es como la perfección y acabamiento de la misma alma; y por esto Aristóteles dió un nuevo nombre al alma, llamándola *entelequia* o perfeeción.

En el hombre, ¿hay un alma o tantas como distintas operaciones o funciones se conocen en él? En el hombre, responde Vives, hay una alma sola, una forma sustancial única, que ejerce varias funciones. Si las diversas operaciones o funciones arguyeran diversidad o pluralidad de almas o formas, también deberían ser diversas las especies que existen en el hombre. Además, la pluralidad del alma origina-

(160) Lib. I, cap. XII, pág. 335 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

ría confusión y desorden en el mismo sér. Por último, basta una sola alma, porque ante lo más perfecto cede lo que lo es menos. Por consiguiente, en el hombre hay una sola alma racional, que, a la vez, es principio de las vidas intelectiva, sensitiva y vegetativa que se dan en el hombre.

¿En qué parte del cuerpo reside el alma? En todo el cuerpo y en todas y cada una de sus partes: porque, como forma, se halla en toda la materia que informa y en todas las partès de esa materia. Sin embargo, el alma ve por los ojos, oye por los oídos, etc.: porque cada uno de estos órganos son los instrumentos adecuados para ejercer dichos actos vitales.

Aunque son muchos los miembros necesarios para la vida, sin los cuales no puede vivir el animal, como la cabeza, el corazón, el hígado, etcétera, no todos estos miembros son fuentes de la vida, eslo tan sólo el corazón, que es lo que primeramente vive en el sér animado, y el último que se para al extinguirse la vida. Por esto el corazón se halla en el centro del cuerpo; y por esto ningún animal carece de corazón, aunque carezca de algún otro miembro.

El hombre, creado para el bien sempiterno, ha sido dotado de una facultad que apetece el bien y tiende a unirse con él; y es la voluntad. Pero, como esta potencia no puede querer lo que ignora, es necesario que exista en el hombre otra facultad que guíe a la voluntad, el entendimiento. Mas, como nuestra alma no conoce siempre lo mismo, sino que pasa de unos conocimientos a otros, se necesita una nueva facultad, que guarde los conocimientos adquiridos, a fin de que de ellos tome el espíritu cuanto le sea conveniente; y esta tercera potencia es la memoria. Es muy difícil determinar exactamente y bien los actos y el funcionamiento de estas facultades; porque no tenemos potencia alguna superior al entendimiento, que realice este estudio y analice al mismo entendimiento como a objeto inferior a ella, del mismo modo que el entendimiento estudia lo concerniente a las facultades y funciones de las vidas sensitiva y vegetativa; y porque Dios nos ha dado dichas potencias más bien para que usemos de ellas que para que las analicemos y estudiemos.

Las facultades todas están destinadas y dispuestas en orden a la operación. Por esto se distinguen específicamente por razón de sus respectivas operaciones, las cuales proceden de la naturaleza peculiar y característica de aquellas facultades.

La inteligencia conoce lo externo; y luego guarda estos conocimientos para usar nuevamente de ellos cuando sea oportuno. Esta

repetición o recuerdo del conocimiento interior, se llama consideración. Después se comparan los conocimientos unos con otros; y así se verifica el discurso, y se establece lo que se tiene y juzga por bueno o malo y por verdadero o falso. La voluntad quiere luego lo bueno y rechaza lo malo; y nada apetece ni repudia sin que el entendimiento juzgue previamente sobre la bondad o maldad de los objetos. Por consiguiente, en el alma racional hay tres funciones propias de las tres facultades, voluntad, memoria y entendimiento; y en este último se comprenden como actos propios la simple aprensión, la consideración, el recuerdo, la comparación, el discurso, el juicio y la contemplación.

La simple aprensión es acto semejante a la visión corporal y sensible. Se llama simple aprensión, no porque solamente se conozca por medio de ella lo que es simple, sino porque conoce sin comparación alguna lo que se le ofrece y presenta, aunque esto sea muy complejo.

Para que se verifique la simple aprensión es indispensable la atención, advertencia del alma, y que es cierto abrirse el entendimiento para recibir lo que llega a él. Los obstáculos para la atención, son: unos internos al entendimiento, como el hallarse el alma ocupada y abstraída en otro conocimiento previo; la variedad de objetos que se presentan en tropel, haciendo difícil el que el entendimiento se detenga en alguno de ellos, siendo necesario para esto que la voluntad impere al entendimiento para que se fije en algo determinado y prescinda y como arroje de sí todo lo demás. Otros obstáculos para la atención son extrínsecos al entendimiento, como los humores fríos y gruesos, que producen espíritus pesados y densos; el estar ocupados los sentidos en otros objetos, etc., etc. Todos estos obstáculos se reducen a dos: porque, o el agente que atiende se halla ocupado, y por esto no atiende; o no tiene aptamente dispuestas las facultades que son necesarias para realizar esta función.

La memoria es la facultad del alma que guarda lo que conoció anteriormente algún sentido externo o interno. La simple memoria, no el recuerdo, es común al hombre y a los animales. La memoria que procede por grados y por discurso, marchando de unas cosas a otras, es peculiar del hombre; y se llama reminiscencia. Esta reside en el occipucio. En la memoria hay dos fuerzas: una aprensiva y otra retentiva. Influye mucho en la memoria el organismo de cada individuo. Dan grandísima eficacia a la memoria el ejercicio de ella y la atención repetida.

Hay cuatro formas de olvidar las cosas: 1.ª, borrarse las imágenes; 2.ª, interrumpirse; 3.ª, unirse las imágenes; y 4.ª, velarse las mismas imágenes. La primera forma es verdadero olvido; la segunda es oscurecimiento de las imágenes; y la tercera y la cuarta son ocultaciones de las imágenes, Para recuperar las imágenes así perdidas, es necesario: en el primer caso un nuevo conocimiento; en el cuarto el descubrimiento de las imágenes; y en los otros dos, la investigación, y como un acceso paulatino a aquello que se persigue.

La reminiscencia puede ser natural y voluntaria o intentada. A la reminiscencia la ayuda mucho el orden, y la dificulta grandemente el desorden. Por esto se usa como ayuda de la memoria el artificio de colocar lo que se quiere conservar en ciertos como lugares, para que, al repasar éstos, venga el recuerdo de lo que en ellos se colocó. La semejanza de los objetos es causa frecuente de olvidos. Para el recuerdo es necesario distinguir los tiempos, pues de otro modo se confundirían las imágenes.

La razón no conoce las sustancias puras separadas de todo accidente, sino unidas a éstos. La misma razón compara entre sí todos estos conocimientos, y les añade aún lo que respecto a ellos han conocido los sentidos. Esto es lo que se llama sincategoremático, o consignificante. Asimismo, la razón une o separa los conocimientos por medio de la cópula, y forma juicios afirmando o negando algo de algo.

La razón es facultad que pasa de unos conocimientos a otros. Esta función se llama también discurso. A veces no procede gradualmente, sino como por saltos, pasando directamente de un extremo a otro sin tocar los puntos intermedios. Este discurso puede ser imperado por la voluntad o espontáneo en la misma razón. El discurso se efectúa según todos los modos de argumentos que pueden obtenerse de los distintos lugares dialécticos. Al hombre se le ha dado la razón para que busque el bien, que ha de abrazar luego la voluntad. Como en muchas ocasiones el bien está oculto a la mente del hombre, es necesario descubrirle, cual si se hallara entre tinieblas.

Existen: la razón especulativa, cuyo fin es la verdad; y la razón práctica, cuyo fin es el bien. La razón especulativa permanece en sí; mientras que la razón práctica pasa a la voluntad. La razón especulativa no es simple: pues una es inferior, y obra sobre las verdades adquiridas por los conocimientos de los sentidos y de la imaginación; y otra es superior, y actúa sobre objetos más elevados y ocultos. La razón de lo que se hace tendiendo al bien, es la prudencia; y la razón

de lo que se ejecuta en las cosas útiles de la vida externa, es el arte. Para la prudencia y el arte no es necesario el conocimiento o la ciencia, sino la experiencia y la memoria. El fin de la razón en la contemplación, es la verdad; y en la acción, el bien.

Nuestro entendimiento no posee la verdad antes de que se verifique el conocimiento sensible; no tenemos, pues, ideas innatas. Pero, al ser creado, recibe nuestro entendimiento cierta propensión e inclinación a la verdad, no a la falsedad; y de esta inclinación natural resultan en el entendimiento ciertos cánones o formas, que pueden denominarse semillas y origen de todas las ciencias: porque de esos cánones nacen todas las artes y ciencias, y de ellos procede la aptitud que poseemos para alcanzar dichas disciplinas y perfeccionarlas después por el estudio y la práctica. Estas anticipaciones tienen eficacia en orden al conocimiento de las cosas naturales: porque los conocimientos que son efectos de la industria y artificio de los hombres, cual las lenguas latina, griega o castellana, no pueden alcanzarse sin maestro y enseñanza.

Los brutos, ¿usan de la razón, es decir, discurren? Si el discurso es el paso de unas cosas a otras, es evidente que los animales no discurren, no pasan de unos conocimientos a otros: porque todas sus noticias y conocimientos versan sobre lo singular, sin subir de esto a lo general; y permanecen siempre en los conocimientos singulares adquiridos, sin pasar a otros nuevos conocimientos. Esta falta de razón en los animales la prueba su ineptitud para las artes, la carencia en ellos de religión, y la ausencia en los mismos del lenguaje.

El discurso es de muy distintos modos en el hombre: agudo y penetrante hasta lo íntimo del sér; sagaz, que de conjeturas basadas en poco llega a donde se propone; amplio y extenso respecto a muchas cosas, que se alcanzan de una sola ojeada...

El juicio es la censura o fallo de la razón, que aprueba o reprueba el raciocinio que anteriormente ha realizado el entendimiento. El juicio versa: primero, sobre las proposiciones o juicios parciales; después, sobre el raciocinio; y, por último, sobre la conclusión. Así como el raciocinio usa de las fórmulas dialécticas que versan sobre la probabilidad, así el juicio usa de las fórmulas propias de la argumentación. Algunas veces este juicio se equivoca por la oscuridad de nuestro ingenio. El juicio recto y sano es el que, examinado algo, y las causas y principios de esto, falla sobre lo que es adecuado, sobre lo que es extraño, sobre lo que repugna, etc. La verdad es el objeto adecuado del entendimiento, mientras que la mentira se opone y

repugna a éste. Por ello, si el juicio estima que la conclusión es verdadera, la acepta como conveniente a él; pero si la tiene por falsa la rechaza. Lo primero se llama asenso; y lo segundo, disenso. Si el asenso es firme se denomina fe; y si débil y vacilante, sospecha. La credulidad e incredulidad son hábitos más bien que actos. Son crédulos los que desean o temen, los sencillos y benévolos. Incrédulos son los que no alcanzan o no entienden las razones en contra, los que no quieren algo o desean inmoderadamente que las cosas no fueran de algún modo, etc. Suspicacia es la inclinación del alma a lo peor. Son suspicaces los envidiosos, los avarientos, los maliciosos y malévolos, etcétera. La sospecha supone leve fundamento.

Llámase ingenio a la fuerza o poder general de nuestra mente, que utiliza la ayuda de ciertos instrumentos corporales: porque el entendimiento se halla en el cuerpo como quien, encerrado en una habitación, no tiene otro medio para ver lo que sucede fuera que una ventana con un vidrio, que si éste está limpio ve claramente, pero si se halla sucio y empolvado ve menos clara y distintamente. Esto es lo que acontece al entendimiento durante su unión con el cuerpo. Pero aunque el entendimiento sea auxiliado por los sentidos, él corrige y enmienda los errores de éstos. Aunque el entendimiento alcance lo inmaterial, no puede lograrlo sin auxilio de lo material. Por esto lo material retarda y dificulta las operaciones intelectuales, pues éstas no hallan en el instrumento correspondiente la disposición y el auxilio que necesitan. Los órganos corporales que así influyen en la intelección se hallan en el cerebro. La diversidad de ingenios procede de la diversidad de humores y vapores. Los melancólicos o flemáticos son aptos para las artes manuales; los biliosos no son constantes en sus trabajos, etc., etc.

La palabra y el lenguaje oral o escrito fluyen de la inteligencia: las simples palabras, de la simple aprensión; las compuestas, de la fantasía; las adecuadas y conexas, de la razón, que compone y divide; y el lenguaje completo, de la razón que discurre. La elocución o elocuencia es la expresión de los conceptos de la mente por medio de palabras adecuadas.

La apta expresión de los conceptos por el lenguaje requiere enseñanza y ejercicio. Hay quienes hablan mejor que escriben; y quienes son habilísimos para expresarse, y no lo son para entender a otros. El lenguaje es tan natural al hombre como la razón.

La voz es cierto sonido apto y peculiar que profiere el alma por la boca para expresar algo. El sonido articulado y distinto es pecu-

liar del hombre. Las voces, en el hombre, son signos de todos los actos de la inteligencia, de la fantasía y de la voluntad. En los animales, las voces son, únicamente, expresión de afectos y sonidos confusos, semejantes a los que los gramáticos llaman interjecciones.

Llámase doctrina la enseñanza de algo a quien lo ignora por quien lo sabe. Esta disciplina puede ser de dos modos: la posición o colocación, si vale la frase, de la doctrina que de ningún modo estaba en el alma del que aprende, en el entendimiento de éste, v. g., la enseñanza de un nuevo idioma; y la educción del conocimiento que se hallaba en potencia en el entendimiento del que aprende, haciendo que tal potencia pase al acto, esto es, a la posesión acabada y perfecta de esos conocimientos, v. g., las ciencias y las artes sobre los séres naturales (161). El proceso para la enseñanza es partir de los sentidos, ir a la imaginación, y luego a la inteligencia. Son medios externos para la enseñanza el maestro y los instrumentos docentes.

Nuestro primer conocimiento es el que adquirimos por los sentidos. Por medio de éstos conocemos las cosas presentes; y las ausentes, por medio de la imaginación. Sobre todas ellas se realiza la consideración de la inteligencia. Esta facultad reflexiona y vuelve sobre sus propios conocimientos a fin de analizarlos minuciosamente. Para el conocimiento intelectual es necesaria alguna luz interior. Las cosas son mutables y temporales, o inmutables y perpetuas. Pára conocer estas últimas es precisa una luz sobrenatural. El conocimiento que de aquí resulta se llama sabiduría. El conocimiento de lo variable, sea de objetos singulares, sea de conceptos universales, se llama opinión; y su luz o claridad, verosimilitud. En lo que es naturalmente mutable, hay, sin embargo, algo constante y perpetuo, como lo que es natural a algún género. El conocimiento de esto último se llama ciencia. Para conocer estos objetos y alcanzar la ciencia tenemos una luz infundida en nosotros por la naturaleza; y así colige muchas verdades nuestro entendimiento.

Así como después de la acción sigue el descanso, así después del razonamiento y del discurso, que son como la escrutación y la busca, y del juicio, que es como el fallo, viene la contemplación o vista quieta de todo lo que la razón ha recogido por el discurso y aprobado o rechazado por el juicio. Como de la congruencia se origina el deleite, de la contemplación de la verdad, que es el objeto de la inteligencia, y lo que en realidad es congruente y adecuado al entendimiento,

(161) Recuérdese la doctrina de Vives sobre las anticipaciones naturales.

resulta para éste delectación y agrado. Este deleite es inefable, y no admite cotejo con ningún deleite sensible. La bienaventuranza celestial consistirá en la contemplación de Dios.

Arte es la colección de fórmulas generales para algún uso. La aplicación conveniente de éstas según la mutabilidad de las circunstancias, es objeto de la prudencia.

La facultad que tiende al bien y rechaza el mal, guiada por el correspondiente conocimiento, se llama, en los animales apetito sensitivo, y en el hombre voluntad. Es, pues, la voluntad la facultad o la fuerza que, dirigida por la razón, tiende al bien y rechaza el mal.

La voluntad humana es libre, *sui juris*, hace lo que quiere: puede decidirse por un acto o no, querer o no querer; aunque no es libre para decidirse entre dos actos contrarios de los cuales uno sea bueno y otro malo, porque esta facultad nada puede querer si no es bajo la razón de bien, y no querer sino bajo la razón de mal. Por esto, presentado algo a la voluntad bajo la razón de bien, no de mal, la voluntad puede ciertamente no quererlo, pero no puede odiarlo o aborrecerlo; y, a la inversa, presentado a la voluntad un objeto como mal, la voluntad puede no aborrecerlo, mas de ningún modo puede quererlo, esto es, abrazarlo y amarlo.

Esta libertad de la voluntad se declara y prueba de muchos modos. La voluntad es libre antes de la deliberación intelectual: porque la voluntad puede hacer que la inteligencia delibere o no sobre un objeto determinado. Durante la deliberación intelectual, la voluntad puede dilatar la resolución, o hacer que la inteligencia no piense sobre tal cosa, o que vuelva la consideración hacia otro objeto. Aún después que la voluntad ha resuelto, puede ella no ejecutarlo y no realizar lo que el juicio de la razón ha estimado ser bueno. La misma deliberación intelectual es libre: porque la razón inquiere por ella si hay razón de bien o de mal precisamente respecto al objeto que le prescribe la voluntad; y no lo hace por impulso natural y ciego, como el que mueve a las bestias, siendo posible a la voluntad cortar cuando quiera tal deliberación; y aún propuesto un objeto por la inteligencia para que la voluntad le quiera, por muchas y muy eficaces razones, como objeto bueno, la voluntad puede posponer tal objeto y querer en cambio a otro, que para ser querido sólo tiene a su favor razones tenuísimas y aun sólo sospechas sobre su bondad. Entre la multitud de cosas que pueden solicitar a la voluntad ninguna hay en quien la inteligencia no halle razón de bien o de mal que permita abrazarla o rechazarla según las circunstancias de personas, tiempos y lugares.

Siempre, pues, la voluntad, demostrando su dominio sobre sus actos, acepta y rechaza lo que quiere. Respecto a la libertad externa es bien manifiesta la libertad de la voluntad; pues, aunque ya haya aprobado algo, puede la voluntad no ejecutarlo, o no terminar de realizarlo una vez comenzado a hacerlo, etc. Los brutos no tienen libertad.

La libertad nos hace hijos de Dios, pone en nuestras manos el ser de un modo o de otro; y si nosotros lo realizáramos todo en virtud de un impulso natural irresistible, ninguna diferencia habría entre el hombre y las bestias respecto a la virtud y a los buenos actos.

Instigan a la voluntad para que obre de un modo o de otro los demonios, los ángeles y Dios; pero ninguno de ellos quita la libertad a la voluntad humana; y, si lo observamos, advertiremos cómo nos evadimos de todas estas fuerzas e insinuaciones y hacemos lo que libremente queremos.

La libertad humana se armoniza perfectamente con la presciencia y la providencia de Dios. La presciencia divina conoce todas las cosas en cuanto presentes, pues para ella nada es pasado ni futuro: luego la presciencia divina no influye en la libertad más de lo que puede influir en una acción la mirada de quien contempla cómo tal acción se ejecuta. La providencia es la voluntad divina que gobierna al mundo universo; pero Dios quiere que la voluntad humana goce de libertad: luego lo que hacemos libremente, lo hacemos por prescripción y beneficio de Dios, de la providencia divina.

En la voluntad humana hay dos clases de actos: aprobación del bien y reprobación del mal. De estas dos clases de actos nacen y proceden todos los que realiza la voluntad.

Define Vives al alma humana: espíritu por el cual vive el cuerpo al que ella está unida; y espíritu que es apto para conocer y amar a Dios, y para disfrutar de la bienaventuranza eterna unido al Señor. El alma es naturalmente activa; y, por esto, no deja de obrar mientras no surge algún impedimento para la acción por parte del organismo al que ella está unida.

Después de la acción debe estudiarse el descanso, esto es, el sueño, que es la cesación del trabajo y de la operación, no de toda el alma, sino sólo de los sentidos. El sueño es propio de todos los animales; y el descanso que él proporciona es completamente necesario.

Los sueños son los actos del alma mientras el cuerpo está dormido. Durante los sueños obra la fantasía sin sujetarse a la dirección de la razón. De aquí lo desordenado y monstruoso de los sueños. Estos demuestran claramente la existencia de algo distinto del cuerpo, del

alma vegetativa y de los sentidos corporales, que conocen las cosas ausentes como si de presente las vieran y oyeran.

El adormecimiento es algo intermedio entre el sueño y la vigilia. Es un estado en el cual nos parece que soñamos lo que en verdad vemos, oímos, etc., aunque tenue y escasamente. Tiene lugar el adormecimiento cuando el sentido común no ha caído por completo en el sueño.

Los sueños no tienen virtualidad alguna para declarar lo que ha de acontecer. En los sueños, como en la fantasía, pueden tener intervención los séres superiores al hombre.

Hay acciones que pueden ser consideradas tan naturales como las mismas facultades que las ejercitan, cuales son, v. g., las de ver, oír, etcétera... Estas acciones las perfecciona totalmente la naturaleza. Otros actos hay que requieren uso y ejercicio para que puedan ser realizados prontamente y bien. En estos actos el uso produce la costumbre, que da presteza y facilidad para obrar; y se llama hábito. Los hábitos tienen eficacia no sólo en las acciones sino también en las pasiones, en el padecer y recibir; lo cual, en cierto sentido, también es acción. La naturaleza nos da los hábitos para que hagamos fácilmente lo que es bueno, lo que nos conviene.

La aptitud de los órganos corporales para sus respectivas acciones es diversa según las diferentes edades del hombre. La juventud da cierta perfección y vigor en el uso de los miembros. La senectud implica detrimento y dificultad para el uso de los órganos corporales. La muerte es como la inhabilidad total de estos órganos para sus respectivos usos. La vida es la conservación de los instrumentos que ejercita el alma en el cuerpo.

La muerte es la falta de los instrumentos del alma por los cuales se prorroga la vida, es la disolución o separación del alma respecto al cuerpo. La muerte puede ser: natural, si se extingue el calor natural como se consume el aceite de una lámpara; y violenta, si el calor natural falta por alguna opresión interna o externa, cual la lámpara que se apaga por verterse en ella excesiva cantidad de aceite.

Nuestra alma sobrevive a la extinción y a la muerte del cuerpo. La inmortalidad del alma ha sido negada por la ignorancia de los que no quieren creer sino lo que perciben los sentidos, y por la maldad de los que, engolfados en los placeres, desean que todo se amolde a éstos. Si sólo diéramos fe a lo que alcanzan los sentidos no admitiríamos ni la existencia del alma, ni la de las formas sustanciales de las cosas, ni la de otros séres distintos de los materiales. Se dice que

no hay otra vida porque nadie ha venido de ella para dar testimonio de su existencia. Prescindiendo de que esto es inexacto, porque en muchas ocasiones almas de difuntos han tornado a sus cuerpos y han hablado con los vivos, el argumento es tan inadmisible como si en el caso de que nadie hubiera venido de las Indias para atestiguar que ellas existen, negáramos, por esto, la existencia de las Indias.

Para nosotros, las esencias de las cosas no son cognoscibles por sí mismas, sino sólo por sus operaciones y accidentes. La primera de las acciones del alma es conocer. Ninguna facultad conoce aquellos objetos que no tienen adecuación y proporción con ella. El entendimiento humano conoce lo espiritual, como Dios y los ángeles y la inmortalidad de estos séres: luego es espiritual e inmortal, pues de otro modo no podría alcanzar nada de esto, ya que ello excedería infinitamente la potencialidad de nuestro entendimiento.

Demuestra la inmortalidad del alma el hecho de que no podemos formarnos idea exacta de la duración eterna que ha precedido a nuestra existencia; pero entendemos fácilmente la interminabilidad que seguirá a nuestra vida presente.

El alma humana recibe la vida solamente de Dios: luego sólo Él puede quitársela.

Moisés indicó en el *Génesis* la inmortalidad del alma cuando escribió: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» (162); y poco después: «Inspiravit Deus in faciem ejus spiraculum vitae» (163).

El alma apetece naturalmente la perpetuidad, vivir siempre; y, como ningún apetito natural resulta vano, el alma tiene que ser inmortal.

Nuestro entendimiento recibe grandísimo deleite con la contemplación de las cosas espirituales y eternas, porque éstas son las más conformes con él: luego nuestro entendimiento y nuestra alma son inmortales.

La misma constitución del cuerpo humano indica que nuestra alma es inmortal: porque, según aquella, miramos siempre a lo alto, a la patria a la que caminamos y en la que se halla nuestra dicha.

Los brutos animales gozan en esta vida de todos los dones y facultades que les ha proporcionado la naturaleza. El hombre, a quien se ha otorgado el entendimiento, del que poco o casi nada usa en esta vida, ha de tener otra en la que disfrute de este don.

(162) Cap. I, versículo 26.
(163) Cap. II, versículo 7.

Si el alma humana fuera mortal, el hombre hubiera sido creado inútilmente, porque no tendría un fin adecuado a su excelencia y dignidad; y las demás cosas habrían sido creadas asimismo en vano.

El consentimiento universal de todos los hombres proclama la inmortalidad del alma.

Según dice Sócrates, en el *Fedon* platónico, es natural al hombre el deseo de saber: y, como en esta vida tal deseo tiene exigua o ninguna satisfacción, ha de existir otra vida en la que este deseo sea plenamente cumplido: porque lo que es natural no puede quedar frustrado.

El alma humana tiene que ser inmortal para que en esa existencia posterior a la presente reciban, el vicio el castigo condigno, y la virtud, el premio correspondiente, que aquí no siempre les acompaña.

El estudio de las pasiones o afectos del alma es dificilísimo, por la variedad y complejidad de su objeto. Sin embargo, este estudio es necesario para poner remedio a muchos males y dar medicina adecuada a graves enfermedades.

El tratado de las pasiones del alma no fué suficientemente estudiado por los clásicos. Los estoicos le llenaron de argucias; y Aristóteles trató de este asunto incompletamente, exponiendo, en la *Retórica,* lo que juzgó necesario para el hombre político. Vives, en cambio, se propone analizar esta materia con todo esmero (164).

Dios creó a todos los séres y les proveyó de los medios convenientes para que lograran su felicidad, dándoles deseo del bien y aversión al mal. El bien es lo que conviene a cada sér; y mal lo que daña al mismo ser. El bien, como el ser, es naturalmente uno. Por esto nosotros participamos de tal bien, somos buenos y logramos la bienaventuranza. Dios ha dado a nuestra alma diversos medios y facultades para conseguir el bien y evitar el mal. Esos medios son lo que se llaman afectos o pasiones. Por éstas somos llevados al bien y huimos del mal, entendiendo por bien y por mal, no lo que precisamente lo es realmente en sí, sino lo que cada cual juzga bueno o malo, equivocándose muchas veces, aunque guiándose siempre por el principio supremo de que son buenas la conservación del propio ser y la vida bienaventurada. Estos afectos o pasiones son, unos débiles e incitantes, otros fuertes, otros violentos y que como que despojan del juicio y del raciocinio a la mente y producen confusión. Las pasiones nacen,

(164) Adviértase la gran semejanza que tiene con este comienzo del lib. III del tratado *De anima et vita,* de Vives, destinado a estudiar las pasiones, el principio del *Traité des passions de l'ame* que publicó Descartes en 1649.

unas de los actos y hábitos del sér que las sufre; y otras son como naturales al mismo sér, procedentes de la constitución del cuerpo, etc. Al punto que nacen las pasiones, la razón debe contenerlas y dirigirlas juiciosamente.

He aquí ahora cómo Vives clasifica las pasiones. Todo movimiento del alma se dirige al bien o al mal, en cuanto contrario éste al bien. Ambos, el bien y el mal, pueden ser presentes, futuros y pasados o posibles. El bien, en cuanto es conocido, agrada y produce un suave movimiento hacia él. Este primer movimiento hacia el bien es la simpatía, el agrado. Una vez que éste se robustece, resulta el amor. El movimiento del alma en presencia del bien conseguido es la alegría. El movimiento hacia el bien futuro, el deseo. El primer movimiento del ánimo en presencia del mal es el desagrado. Confirmado este desagrado, resulta el odio. Si el mal está presente, nace la tristeza; y si es futuro, el miedo. El movimiento contra el mal presente, produce la ira, la envidia y la indignación; y el movimiento contra el mal futuro, la confianza y la audacia. Del amor nacen el fervor, la reverencia, la misericordia, la alegría y la delectación. Del deseo nace la esperanza; y de la tristeza, el deseo. La soberbia es monstruo que resulta de muchas pasiones: la alegría, el deseo, la confianza... Todas las pasiones se extienden a lo pasado, lo presente y lo futuro. Algunas de estas pasiones brotan de algo propio e interno al sujeto que las sufre; y otras, de causas extrínsecas a este sér. Unos de estos afectos dan origen y nacimiento a otros de ellos.

Lo que se estima bueno y se ofrece como tal a la voluntad, al punto mueve a esta potencia por cierta conveniencia natural semejante a la que existe entre la verdad y el entendimiento, la hermosura y los ojos. Esto que así conviene a la voluntad como bien, se dice agrado, el cual se manifiesta por signos externos.

El deseo confirmado constituye el amor, que es la inclinación y la marcha de la voluntad hacia el bien, porque la voluntad camina siempre a unirse con el bien. Si esta tendencia al bien procede solamente de que consideramos a éste como conveniente y provechoso para nosotros, ese amor se llama concupiscencia; la cual puede sér, a su vez: deseo, si se refiere a algo futuro y que aun no poseemos; y apetito de conservación, si mira al presente y a algo que ya hemos logrado. De esta suerte queremos todo lo que estimamos conveniente. Hay otro amor que se dirige a su objeto por este mismo, porque el objeto es bueno en sí, y prescindiendo de toda consideración de utilidad de este objeto respecto a quien le apetece. Este último es el

verdadero y genuino amor. Del amor nace la amistad, cuando lo que se ama corresponde a su vez al amor; y así surge la reciprocidad en la benevolencia.

Motivos que producen el amor son los beneficios recibidos, la unión y el vínculo de la sangre y el parentesco, la excelencia, la conformidad y semejanza espiritual y volitiva, más que la corporal y sensible; la hermosura.

La hermosura esparcida por las cosas creadas es vestigio y como un rayo de la infinita hermosura de Dios. Por esto, esa hermosura es un gran bien; y nosotros la admiramos, y ella atrae a sí el amor.

¿Por qué razón la belleza del cuerpo se refiere, expresa y como que pone ante nuestros ojos la belleza del alma? La perfección interior engendra la perfección exterior. Aquélla se llama bondad; y ésta, hermosura, que es como flor de la bondad. De aquí resulta que nuestra alma tiende a la hermosura como a algo semejante a sí misma, con admiración y con vehemencia; y ve expresado de modo corporal y sensible en la hermosura lo que Dios ha dado a la misma alma y ésta posee. El alma abraza lo semejante a sí, y rechaza lo deforme como algo desemejante a ella. En el alma existe una imagen de la bondad y de la hermosura, y otra de la malicia y de la deformidad, pintadas ambas por la naturaleza, el arte o la costumbre. Si la pintura o imagen exterior se adecua y conforma con nuestras imágenes de lo malo y lo torpe, las rechazamos. De aquí la existencia de tanta variedad y discrepancia de juicios respecto a lo bueno y a lo malo, a lo hermoso y a lo deforme.

La hermosura es radio de la bondad difundido por donde quiera, de suerte que quien participa de ella más, es amabilísimo. La hermosura y el amor proceden, pues, de la bondad. De aquí también que haya más de una hermosura. El primer rayo de la bondad da al alma, y la adorna con la inteligencia y contemplación, que es la suprema belleza. El segundo rayo de la bondad llega al alma, y la ilustra con el conocimiento. El tercer rayo de la bondad alcanza a las formas de los géneros inferiores, suministrándolas aptitud para sus respectivas especies. El cuarto rayo de la bondad, que es el último y más torpe de todos, se detiene en la materia, delineando en ella variedad de formas. La inteligencia sube a los dos primeros rayos de la bondad que alcanza el amor; y la imaginación se detiene en los dos últimos.

El amor reduce a unidad lo que es vario y diverso; y, por propia naturaleza, es unitivo, así como el odio disgrega y separa. El amor

máximo y ardentísimo está en Dios; y naturalmente desciende, no sube. Por esto más ama el padre al hijo y el maestro al discípulo, que el hijo al padre y el discípulo al maestro; y por esto el amor más grande de todos es el de Dios, a quien San Juan llama amor, caridad.

Entre las causas productoras del amor, ninguna más eficaz ni más fuerte que el mismo amor. Se dice: si quieres ser amado, ama, pero ama de verdad. Y la razón de esto es porque, como la semejanza es causa del amor, si la semejanza me hace a mí amarte a ti, del mismo modo, te hará a ti amarme a mí.

El amor supone algo común entre los que se aman; y algo que hace al amante ver y amar en el amado algo propio del mismo amante. El amor aumenta la confianza, y ésta ayuda mucho al amor. El amor es de suyo cálido; y vive y se aumenta con lo que coincide con él en el calor. Por esto son muy propensos al amor los sanguíneos y los jóvenes; mientras que los de temperamento frío, aunque aman menos fácilmente, lo hacen con mayor constancia y firmeza.

El deseo es el apetito del bien que nos parece conveniente y que anhelamos lograr si no le poseemos, o conservar si ya le tenemos. Nos son convenientes unos bienes para existir, y son los que llamamos naturales; y otros para la buena existencia. El bien verdadero y real del hombre es Dios. Por esto a Dios se extiende nuestro apetito; y, como Él es inmenso, nuestro apetito es de algún modo inmenso también, y no puede colmarse con otro objeto que con Dios. La confianza disminuye el deseo, y el temor le aumenta. Para conseguir lo que se desea, danse en el hombre otras pasiones: el cuidado, la solicitud, la audacia; y para conservarlo, el miedo, la prevención, y la misma audacia. Aunque los deseos se refieren a todos los bienes particulares, miran principalmente al uso de la vida.

Todo amor se engendra y tiende al bien. El término y la meta del amor es unirse con el bien amado en cuanto esto es posible. Los diversos bienes no los juzgamos igualmente apetecibles; y, por esto, estimamos diversamente el amor a cada uno de ellos.

Las fuerzas o acciones del amor son éstas. Primeramente la voluntad se siente atraída por el amor hacia el bien, naciendo de este movimiento todas las demás pasiones; pero como, excepto Dios, cualquiera otro bien que se nos presente tiene algo que puede desagradarnos, está en nuestra mano no admitir el amor que tiende a bienes finitos. El amor es apetito de unirse al bien, a fin de que el amante, por la unión con el amado, se haga también bueno. Este anhelo de unión con el bien se ha dado al hombre para que aspire y tienda a

su verdadero bien, Dios, y sea así realmente dichoso. Junto a esta unión suprema y provechosísima todas las demás son inútiles y vanas. Aunque en sí es suavísimo, el amor atormenta: porque cuando se difiere la unión que él busca, el alma se aflige. Si hay esperanza de lograr esta unión se produce en el amante, no sólo solaz, sino también delectación. El deseo de amar mira al propio amante, pero la amistad mira fuera del amante, al amado; y hace que el amante, preocupándose poco de sí, viva solamente en el bien amado. Por esto el amante deja de pensar en sí y de mirar por sí, y piensa, cuida y mira solamente por el amado. Cuando el amante se olvida totalmente de sí, y sale de sí, y vive completamente en el amado y está en él, existe el éxtasis. El amor de concupiscencia quiere al bien amado, mas es por razón del amante. Pero el verdadero amor quiere el bien amado por razón del mismo objeto amado, no por la conveniencia de éste respecto al amante. El amor es meticuloso y cuidadosísimo, para evitar todo daño al objeto que le es querido. El amor nunca está ocioso, sino que busca constantemente lo que puede ser grato al amado. Del amor de concupiscencia nacen la rivalidad y la envidia, pues son muchos los que así aman aquello que sólo puede poseer uno. Del amor proceden asimismo el candor y la comunicación: porque quien ama a un objeto digno no teme a rival alguno, al contrario, desea tener muchos compañeros que amen como él al mismo objeto. Nada rehuye sufrir el amor; y no sólo halla en él dulzura, sino también en todo cuanto al amado le es grato. El amor impele a ejecutar grandes obras; y aumenta el conocimiento de la cosa amada. Efecto del amor es la fruición o delectación propia del mismo amor, que experimenta la voluntad, y también la inteligencia. El amor es algo intermedio entre el conocimiento incoado y el conocimiento pleno y perfecto, y se verifica en la unión. En ésta se extingue el deseo; pero no el amor, que, a veces, se excita y agranda mediante ella.

La simpatía nace del juicio sobre la bondad de algo; y es cierta benevolencia hacia algo. No hay amor sin simpatía; pero puede existir ésta sin aquél. Es, pues, la simpatía un amor incoado. La simpatía puede ser: absoluta, por la bondad completa y total del objeto; y relativa, de una cosa respecto a otra tan sólo. El odio a un objeto puede ocasionar inclinación relativa a su contrario.

La veneración resulta del juicio sobre un bien grande; y lleva consigo algo de pudor y como encogimiento del alma ante la aprensión de tanta excelencia y bondad. Hállase, pues, la veneración en la

comparación de la grandeza con la pequeñez propia o ajena, unida a la admiración que produce aquella grandeza.

El honor no es, como piensan Aristóteles y muchos gentiles, el premio de la virtud, sino el testimonio por el cual damos fe de que creemos que existe la virtud en otro y de que estimamos esa virtud.

Majestad es el honor supremo tributado al bien sumo.

La misericordia, según la definió Aristóteles, es el dolor y el sentimiento del mal que recae en quien, a nuestro juicio, no lo merece. La semejanza causa la simpatía, y mueve a misericordia.

La simpatía es como la respuesta de una facultad a quien hacen vibrar otras facultades semejantes, cual ocurre con dos cuerdas de distintas liras que suenan en el mismo tono, y que nos parece que se responden mutuamente.

La alegría es el movimiento del alma producido por la presencia del bien. De la liberación del mal no siempre resulta alegría en el alma, y si se da, es ligera; y se llama hilaridad, que es alegría débil y remisa.

Gozo es el movimiento moderado que se produce en el alma al ver la posesión de algún bien o la liberación de algún mal en otro que nos es tan querido como que le consideramos uno mismo con nosotros.

La delectación es la quietud de la voluntad en el bien que le es conveniente. Causa delectación, no sólo la posesión real del bien, sino aun la meramente imaginaria. La razón del deleite es la congruencia entre el objeto y la facultad.

La recreación no es lo mismo que la delectación, sino algo más extenso. Todas las delectaciones son recreaciones; pero no todas las recreaciones son delectaciones. Y la razón de esto es porque recrea aún aquello que propiamente no deleita, cual es la disminución o el cambio de trabajo.

La risa procede de la alegría y del deleite; no es, propiamente, afecto o pasión, sino acción externa que manifiesta afectos: porque, por causa de la alegría y del deleite, dilátase el corazón; y este movimiento se extiende por la parte del rostro inmediata a la boca, que se llama rictus. Del movimiento del rictus tomó origen la palabra risa. Por esto la sede o lugar externo propio de la risa es, primero el rictus, después los ojos, y luego el rostro todo. El lugar interno de la risa, según Plinio el joven, es el pecho.

El enojo, el sentimiento, es el afecto y primer movimiento que sigue en el hombre, y aún en los brutos, al conocimiento de algún

mal. Este nos ofende, es lo que nos es inconveniente y contrario en el cuerpo o en el alma. El enojo o sentimiento puede ser mayor o menor. El enojo mayor es lo que se llama arrebato de ira; y el menor, simple molestia, que se remedia con la sola separación de lo que la origina. El sentimiento o enojo se le da al hombre para que, al advertir la presencia del mal, le ataje al punto y procure no pase a más.

El desprecio nace del sentimiento de ofensa cuando juzgamos al mal abyecto y vil. Siguen al desprecio la irrisión, la burla, etc.

La ira es el movimiento de reacción del alma contra lo que le es desagradable y agrio. La iracundia es el hábito o la propensión a la ira. Nace del enojo o sentimiento, pero no se identifica con éste: porque, si bien en la ira hay siempre enojo y sentimiento, no hay ira en todo enojo y sentimiento.

El dolor que se siente al contemplar despreciados los bienes propios, que se juzgan indignos de desprecio, hace que se desee mostrar que esos bienes no merecen desestimación, y lograr esto manifestando poder, fuerza y, principalmente, haciendo daño. De aquí nace el odio, apetito de venganza, que también se da en otras pasiones, como en la envidia. Según Aristóteles, el tiempo hace se distingan el odio y la ira: porque aquel crece a medida que el tiempo pasa, mientras que la ira disminuye con el transcurso del tiempo. La venganza propia de la ira es como la reacción del dolor; mas la venganza del odio es el deseo de causar mal, y cuanto mayor sea posible.

El odio es el sentimiento de la ofensa arraigada, por el cual alguien quiere dañar gravemente a aquel de quien se siente ofendido. El odio alcanza, no sólo al daño presente o pasado, sino también al futuro. Del odio proceden la maledicencia; y, cuando es grande, la aspereza y la crueldad.

La envidia es el pesar del bien ajeno. Puede tener cuatro formas: porque el bien ajeno puede ser considerado, en relación a nosotros, de cuatro modos: 1.° Si por lograr ese bien el prójimo se disminuyen nuestros bienes personales y propios. 2.° Si el bien que consigue el prójimo no nos daña, y sentimos únicamente no haberle conseguido también nosotros. 3.° Si no queremos que otros alcancen el bien que nosotros tenemos, esperamos o deseamos. 4.° Si nos duele el bien ajeno sin relación alguna con nuestro propio bien, sólo porque estimamos que para nosotros es un mal el que al prójimo le sobrevengan bienes. Esta cuarta forma es la propia y genuina envidia, inventada por el diablo. Las otras tres formas susodichas se denominan envidia sólo por analogía y semejanza a la anterior. La envidia nace de la

soberbia. Los envidiosos son fáciles de convertirse en misericordiosos si en vez de bienes acaecen males al prójimo.

Los celos son la tercera de las formas de envidia antes señaladas: son el pesar de que disfrute algún bien aquel sujeto que nosotros no queremos que le alcance. Pueden revestir dos formas: según que ese bien que nos pesa que posea otro, deseáramos poseerle nosotros mismos, o quisiéramos le poseyera algún sér que nos es caro.

La indignación es el dolor o sentimiento por la felicidad inmerecida. Este inmerecimiento puede hallarse en una persona o en una cosa: en la persona, si quien es indigno desea alcanzar el bien; y en la cosa cuando acontece algo bueno a quien es malo. En esta pasión hay que distinguir la indignación contra quien obra el mal, y la misericordia hacia quien, inmerecidamente, sufre ese mal. La indignación nace fácilmente de la envidia: porque, siendo esta inícua, hace que creamos ser inmerecido el bien que a otro acontece. Hay indignación hasta de la propia dicha, cuando tal movimiento proviene de juzgarnos inmerecedores del bien obtenido. La raíz de la indignación es la misma que la de la misericordia: el juicio sobre el bien y el amor a éste, aunque ambos recaigan sobre objetos contrarios: la indignación sobre el bien inmerecido, y la misericordia sobre el mal inmerecido también. De la unión de ambos afectos resulta el celo, del cual habla Salomón en el *Libro de los Reyes*. El celo es la indignación hacia los que obran mal contra un sujeto que nos es querido, como Dios, las cosas sagradas, la patria.

Al surgir una pasión nace el deseo de devolver el objeto que la causa a aquél de quien nosotros le recibimos. De aquí resultan: la benevolencia hacia el bueno, benévolo o benefactor; y la maleficencia hacia el malo, malévolo o malefactor. De aquí que el ánimo de quien sufre el dolor desee causar un dolor semejante al suyo a aquel que a él se le produce. Este movimiento se llama venganza; y, cuando se lleva a la obra, castigo. Según nuestro juicio así aplicamos la pena merecida, pues pena es daño en orden a cualquiera especie de bien.

Si la ofensa recibida es grande y acerba y no puede ser contenida de otro modo, la pasión cree no bastar castigo alguno; y hiere y daña cuanto puede. Esta pasión se denomina rabia por la semejanza que tiene con cierta enfermedad así llamada, propia de los perros y otros animales.

La crueldad es la privación de la simpatía que naturalmente producen los que sufren. Esta crueldad puede ser: perpetua, por constitución natural del organismo o por costumbre convertida en segun-

da naturaleza; o temporal tan sólo, por efecto de una pasión transitoria. La crueldad reviste tres formas según se dé en el procurar, en el ejecutar, o en el consentir. Si la crueldad llega a despojar al hombre de la índole de tal y le hace obrar como obran las fieras, se llama inhumanidad.

La tristeza es la contracción del ánimo en presencia del mal actual o del que ya se tiene como presente. Esta perturbación es totalmente contraria a la de la alegría. A veces nace la tristeza de la sola ausencia del bien. Acompañan a la tristeza el llanto y los gemidos. La tristeza se produce, asimismo, por los males de otros. El comunicar a otro la propia tristeza es ya aliviar, de algún modo, ésta; es como, traspasar parte de un peso a los hombros de otro.

El llanto, cual la risa, no es una pasión o afecto. Las lágrimas son un humor que resulta de la calefacción de los elementos húmedos y tiernos del cerebro, humor que se destila por los ojos. Cuando el cerebro está más caliente no fluyen las lágrimas, segun acontece en la ira de los varones, en las tristezas muy prolongadas, etc. Hay también organismos a quienes la tristeza grande paraliza de tal modo que, cohibido todo el calor natural, no pueden llorar. Las lágrimas nacen de ciertos afectos, como del amor, del deseo de gozar lo que nos es querido, de la ira, de la envidia, del pudor, de la alegría, y, principalísimamente, de la compasión de los males propios o ajenos. A los hombres nos han sido dadas las lágrimas para que, con ellas, testimoniemos nuestro dolor.

La opresión de todo el corazón, que se produce en el miedo, la tristeza, el temor, el enojo, en el deseo cohibido... se llama angustia, que a veces se origina también sin estos afectos, por ciertos humores densos que afluyen al corazón.

En el alma, el miedo produce como efectos propios la perturbación y la confusión de los pensamientos.

La seguridad es el estado de ánimo que nace de la ausencia del peligro; y procede, o del exacto conocimiento de las cosas, o de su ignorancia. La confianza es la firmeza en el peligro contra males aparentes. La audacia es el arrebato, la elevación del ánimo para rechazar males o conseguir bienes arduos y difíciles. El miedo se le ha dado al hombre para que evite lo que le es nocivo.

La esperanza es una forma del deseo, a saber, la confianza de que acontecerá lo que anhelamos, fundada, no en conocimiento cierto, sino tan sólo en conjeturas probables y aún meramente posibles.

El pudor es el miedo de lo indecoroso que no causa un daño corporal; y no sólo de lo indecoroso actual, sino también del peligro de lo indecoroso.

Lo torpe, y su contrario lo decoroso, es múltiple: 1.° Por la misma condición de las cosas, algo es de suyo conforme o disconforme con la naturaleza humana. 2.° Porque de suyo es algo que ofende y molesta a los hombres. 3.° Porque se opone a las opiniones y costumbres de los hombres.

El juicio sobre lo que es decoroso y bello, o feo y torpe, varía según las distintas opiniones de los hombres, influyendo en él mucho el de las personas en cuya comunicación se vive. En general, y como lo más hermoso es la virtud, lo que se estima por más torpe e indecoroso son los vicios de cualquiera índole que sean: contra la piedad y la religión, contra la equidad y el derecho y las leyes, contra las costumbres de los antepasados, contra la patria, contra los preceptos de los sabios, y contra los consejos de los prudentes.

No sólo nos avergüenzan y hieren el pudor las torpezas propias, sino, también, las de las personas que nos son próximas: parientes, etc. A los hombres de recto juicio nada les hiere tanto y excita en ellos el pudor, como lo que implica alguna culpa nuestra: los propios pecados o los de aquellos que debemos vigilar y cuidar, o aquella en la que, de algún modo, tuvimos parte. Los hombres modestos se avergüenzan de las alabanzas que se les tributan, temiendo se piense que ellos las aprueban y suscriben. La vergüenza aumenta si las personas a quienes se estima y reverencia contemplan nuestras torpezas, y disminuye si tan sólo son testigos de ellas los que tenemos en poco.

El sentimiento del pudor se manifiesta en el encendimiento del rostro. El pudor se ha dado al hombre para que sea maestro suyo y le enseñe y estimule qué debe hacer y qué evitar.

La soberbia es una perturbación de ánimo causada por la opinión de la propia excelencia y la estimación y aprecio de ésta por parte de los demás. Este defecto, tan natural en nosotros, nace de la ignorancia y desconocimiento propios; y, sobre todo, del desordenado amor a sí mismo. De la soberbia procede la arrogancia; porque, como el soberbio estima que los bienes y excelencias en los que funda su pasión son grandísimos y excelsos, si es que no llega a reputarlos por únicos y los mayores de todos, tiene en menos, y aun en casi nada, aquellos bienes y excelencias que poseen los demás. A la soberbia siguen la ira, la venganza, el enojo, etc., etc. Son incalculables los

daños que ella causa, y los bienes que estorba. La causa principal de la soberbia, que, como hemos dicho, es el estimarse el hombre y desear para sí grandes bienes, de suyo no es mala; pero, caído el hombre en crasísima ignorancia, se tornó a las cosas viles y vanas, y las apeteció, llamándolas bienes, y aun trocó y dejó por ellas los bienes eternos y verdaderos.

* * *

Tal es, en pocas líneas, el contenido y la doctrina del tratado vivista *De anima et vita*. ¿Qué juicio merecen la obra y sus enseñanzas?

El plan de los tres libros *De anima et vita* tiene indudable originalidad; y no se puede decir, ni muchísimo menos, que esté calcado en el de los tres libros aristotélicos *De anima*, que, cuando Vives escribió, eran la obra psicológica que imperaba por doquiera. Sobre todo, es rasgo característico del plan de Vives el haber llevado a la Psicología el tratado de las pasiones, que, siguiendo al Estagirita, se consideraba propio de la Ética.

En cambio de este mérito, el plan de Vives tiene el defecto de ser notoriamente incompleto: el extracto del tratado, que acabo de hacer, pone de manifiesto cómo el Filósofo valenciano omitió cuestiones psicológicas de importancia capitalísima. Hay también en dicho plan desorden manifiesto, estando tratados algunos temas fuera del lugar adecuado. Por ejemplo: en el libro I, que según dice el mismo Vives en el prefacio general de la obra, se halla consagrado al estudio del alma de los brutos, se estudian, en el capítulo XII, cuestiones que afectan solamente al alma humana, como la de si ésta es una e indivisible, la de la sede donde ella reside, etc. Alguna vez Vives se olvida, también, de lo que anteriormente había escrito, e incurre en contradicción palmaria. Así, en el prefacio dedicado al Duque de Béjar, dice que importa mucho conocer la naturaleza del alma (165), y luego, en el capítulo XII del libro I, asegura que no es interesante conocer lo que es el alma, sino cómo es y qué actos ejecuta (166).

---

(165) «Idcirco vetustum illud oraculum toto orbe celebratissimum, in progressu sapientiae primum poni gradum illum jubebat: *ut quisque sese nosset;* haud utique ossa et carnem, et nervos, et sanguinem, quanquam et haec quoque, sed *animi naturam*, qualitatem, ingenium, vires, affectiones praecipiebat inscipi» (pág. 298, t. III de la edición citada de las obras de Vives. Las palabras últimamente subrayadas, lo han sido por mí.)

(166) «Anima quid sit, nihil interest nostra scire, qualis autem, et quae ejus opera, permultum» (pág. 332, t. III de las obras de Vives. Ed. cit.).

En cuanto al método, el estudio de Vives tiene la originalidad indudable de haber usado mucho de la observación psicológica y de la experiencia; pero hay, a mi juicio, excesiva preterición del discurso racional. Vives observa, define y explica muchísimo; pero demuestra y prueba racionalmente poco. A veces usa argumentos ineficaces y sin valor demostrativo; y, no obstante, recalca y pondera la importancia probatoria de los mismos. Por ejemplo: demostrando la inmortalidad del alma humana, presenta como prueba de esta verdad el hecho de que siendo imposible entender bien la duración infinita de la eternidad en lo que nos ha precedido, entendemos, no obstante, con facilidad la infinitud de la duración eterna en lo que seguirá a nosotros; y, convencidísimo, escribe que este argumento: «apertius hoc ostendit» (167), esto es, la inmortalidad del alma humana. Aduciendo pruebas de autoridad en pro de la misma verdad, ofrece estos dos textos bíblicos: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram», «Inspiravit Deus in faciem Adae spiraculum vitae»; y, sin vacilar siquiera, agrega: «Per utranque sententiam, et originem a Deo propriam, et animorum inmortalitatem denotavit» (168).

El estilo es, frecuentemente, el de un discurso ciceroniano, no el de un tratado filosófico.

Respecto al contenido del libro, a la doctrina, aunque hablando en el prefacio del tratado *De anima*, de Aristóteles, dice Vives que aquel «more suo, tectus est, et vasfer» (169), el fondo de la doctrina expuesta en los tres libros *De anima et vita* está tomado de las obras *De anima* y *Parva naturalia* del Estagirita. El mismo libro III de Vives, el más original, sin duda, de todo el tratado, tiene muchísimo sacado de la *Ética* de Aristóteles. Además de éste influyeron ostensiblemente en las doctrinas psicológicas de Vives las enseñanzas de Platón y de los platónicos y, más aún, las de la Filosofía Escolástica.

Tiene, sin embargo, este tratado aciertos y originalidad evidentes en muchos puntos de doctrina. Vives expone muy bien la teoría sobre la sensación en general; resuelve con alguna novedad el problema de si los sentidos son falibles; desarrolla doctrinas tan características de la Filosofía vivista como las de la distinción entre la razón especulativa y la razón práctica y de las informaciones o anticipaciones naturales del entendimiento humano.

---

(167) Lib. II, cap. XIX, pág. 407, t. III de las obras de Vives. Ed. cit.
(168) Lib. II, cap. XIX, pág. 408 del t. III de las obras de Vives. Ed. cit.
(169) Pág. 299, t. III de las obras de Vives. Ed. cit.

También incurre Vives en errores de bulto, como atribuir vida a los metales, y explicar muchos fenómenos vitales según las opiniones entonces corrientes en la Fisiología humana, pero que hoy son inaceptables. Padece, asimismo, lapsus, como el de no localizar en punto alguno del organismo el sentido común, después de haber colocado en el cerebro los órganos de los demás sentidos internos del hombre.

Ponderados imparcialmente los méritos y defectos de la obra de Vives, es indudable que aquéllos exceden incomparablemente a éstos; que la Psicología de Vives, «principalmente lo que se refiere a las pasiones, es rica en observaciones sagaces y en rasgos ingeniosos», según escribió Alberto Lange (170); que el tratado *De anima et vita* del Polígrafo valenciano es, como dijo Bonilla: «un admirable modelo de investigación» (171); y que «siempre constituirán los tres libros *De anima et vita* un monumento de gloria para Vives, por el delicado análisis de las facultades anímicas, el profundo estudio de las operaciones intelectuales, la exacta y detenida consideración de los afectos contenidos en aquella obra» (172).

TEODICEA DE VIVES.

En la obra *De Prima Philosophia* trata Vives de bastantes cuestiones de Teodicea. Ellas quedaron indicadas al extractar las doctrinas metafísicas y físicas de nuestro Autor. Pero el más interesante de los escritos del Polígrafo valenciano en orden a la Teodicea es el que lleva por rótulo:

«De veritate fidei christianae libri V».

Fué éste el último de los tratados de nuestro Autor, quien murió sin haberle terminado. Por encargo de Margarita Valdaura, viuda de

(170) *Historia del materialismo*, versión castellana de Don Vicente Colorado, tomo I, Madrid, 1903, 2.ª parte, cap. III, pág. 240.

(171) La frase de Bonilla es «admirable modelo de investigación filosófica» (*Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*, 2.ª parte, cap. VIII). Yo suprimo lo de *filosófica*, porque en este sentido no tengo por admirable, ni mucho menos, la obra de Vives. Lo más que puede decirse es que ella es modelo de investigación psicológica, en el sentido experimental y de observación, intuición, etc., que suele darse hoy a este término.

(172) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento.* Conclusión, pág. 564. Edición citada.

Juan Luis Vives, cuidó de la impresión de la obra, efectuada en 1543 por Juan Oporino, de Basilea, Francisco Craneveldt, amigo íntimo de Vives (173) y a quien éste llama cultísimo en el derecho y la justicia (174). Según la epístola nuncupatoria de Craneveldt, la obra fué dedicada al Papa Paulo III conforme a los propósitos de Vives.

De veritate Fidei Christianae es un tratado apologético, según manifiesta el propio Vives en el prefacio; y fué compuesto con el fin de confirmar en la Fe a los cristianos, y de atraer a ella a los que no lo son. Para este fin, Vives se propone ofrecer razonamientos a las inteligencias que no quieran creer la sola palabra de Dios, que enseña.

El plan de la obra es éste: Libro I. Fundamentos de la Religión: estudio sobre el hombre, especialmente de su fin; y sobre Dios, creador y próvido gobernador de todas las cosas. Libro II. Cristología: tratado de la persona de nuestro Señor Jesucristo, su venida, actos, doctrina, divinidad, merecimientos, muerte, resurrección, ascensión; misión del Espíritu Santo, la Iglesia Católica, el juicio y la predestinación. Libro III. Contra los judíos: prueba de que, en verdad, nuestro Señor Jesucristo es el Mesías prometido en el Antiguo Testamento. Libro IV. Trata de convencer de la verdad de la Fe cristiana a los musulmanes. Libro V. Es una recapitulación general de las doctrinas cristianas para hacer patente la verdad de nuestra Fe, poniendo de manifiesto la excelencia de ésta y su infinita superioridad sobre todas las demás religiones.

Bien se comprende por la somerísima indicación que acabo de hacer respecto al contenido del tratado que los últimos libros del mismo son principalmente apologéticos, y no hacen muy al caso cuando sólo se trata de doctrinas exclusivamente filosóficas. El libro I, en cambio, es de capitalísima importancia para la Teodicea de Vives, es decir, para conocer su doctrina sobre Dios, alcanzada por la sola luz de la razón natural. Una parte considerabilísima de este libro versa sobre el fin del hombre, punto que propiamente no corresponde a la Teodicea, sino a la Filosofía Moral. Sin embargo, yo expondré ahora esta doctrina, y no cuando trate de la Moral según Vives, porque este punto es el eje en torno al cual desarrolla nuestro Autor toda su doctrina sobre Teodicea.

---

(173) Véase cómo, en la dedicatoria de la obra, habla Craneveldt de su amistad con Vives. Pág. 2 del t. VIII de las obras de Vives. Ed. cit.

(174) En los comentarios al tratado agustiniano *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XXI.

He aquí ahora un resumen de este libro (175), omitiendo todo lo que, más que a la Teodicea o Teología Natural, atañe a la ciencia propiamente teológica, o conocimiento de Dios fundado en las enseñanzas de la Revelación divina.

El sabio ordena a un fin todo lo que hace o dice, y cuanto es más sabio más fijo y cierto es el fin que intenta. Siendo Dios, creador del mundo, el más sabio de todos los sabios posibles, no puede menos de haberlo ordenado todo a un fin concreto. Que esto sea así lo da a ver el curso de todas las cosas. La sabiduría establece un fin cierto y real: porque es inadecuado a ella obrar por fines inciertos o livianos: y la bondad lo ordena todo a algún fin asimismo bueno y útil, porque es incompatible con ella proponerse fines malos y nocivos. No habiendo nadie que sea más sabio ni más bueno que Dios, el fin que Él señala a cada una de las cosas ha de ser tan cierto, sólido y bueno cual corresponde a quien es infinitamente sabio y bueno. Al obrar el agente recibe el fin de su operación de aquello que le instiga a actuar, según diariamente vemos en nosotros mismos y en los demás. Los movimientos naturales, que reciben de la naturaleza la fuerza para obrar, también tienen marcado por ella el fin; y los movimientos voluntarios, que proceden de la voluntad humana, reciben de ésta su fin, previo el consejo del entendimiento. El hombre es de naturaleza superior a todos los demás animales: luego su fin ha de ser también superior al de todos éstos. Todos los séres nacen suficientemente instruídos y provistos de los medios necesarios para poderse encaminar a sus respectivos fines. Ha de estarlo también el hombre, que tiene un destino más excelso que todos los demás séres, y que es de naturaleza superior a todos ellos. De lo contrario, el hombre hubiera sido creado en vano y tendría algún motivo de queja contra su Autor.

La doctrina sobre el fin de los buenos y de los malos se estima como punto capital en toda la Filosofía: porque si ésta es ley y razón de la vida, necesariamente ha de ser también el camino que lleve a la meta y fin de la vida. Por esto, la opinión de los filósofos sobre el fin del hombre fué la nota característica que distingue unas escuelas de otras; y con razón: porque si el fin es diverso, el camino para llegar a él, que en este caso es la doctrina filosófica, ha de ser diverso también.

Fué un mérito grandísimo de Sócrates el haber hecho que la Filosofía, que antes de él se ocupaba solamente del estudio de los astros y de los elementos de las cosas, descendiese a la tierra, entrara en las

---

(175) Págs. 5-133 del t. VIII de las obras de Vives, Valencia, 1790.

ciudades y en las casas, estudiara la virtud, e inquiriese por qué fin había sido hecho cada sér. Porque no se dió al hombre el don excelso de poder buscar y conocer la verdad para que le emplee en objetos vanos y poco provechosos, sino para que, por medio de él, vuelva al cielo, de donde trae origen.

En la indagación del fin del hombre, Vives se propone seguir como guía la luz de la razón natural, que es un don de Dios, como lo es la revelación. Poseemos la razón desde el principio de nuestra existencia, es propia de todos los hombres, y constituye el único medio común a los cristianos y a los no cristianos para indagar la verdad.

La razón natural es como un radio que brota de Dios, fuente perenne de luz; y como un arroyuelo que nace del manantial inagotable de verdad, que está en el Señor. Por esto, la razón humana se halla más próxima a Dios, es más apta y alcanza mejor la verdad; y a medida que de Él se aleja, se torna más oscura y menos bien dispuesta para este conocimiento.

Las verdades referentes a Dios son innumerables y subidísimas. Nuestro ingenio es muy pequeño y limitado. De aquí que la verdad de las cosas sea mucho mayor que nuestra inteligencia, y que esta facultad no pueda ser la medida, ni de la verdad, ni de la razón. La verdad supera ciertamente a nuestra inteligencia; pero no es contraria a ella. Por esto los que fingen razones contra la verdad de nuestra Fe incurren en vaciedad o en dolo.

Al tratar de las verdades divinas según las alcanza la razón humana no pretendemos que ésta sea norma y regla de nuestra Fe. Usaremos de la razón como de introducción a los dogmas de la Fe. De las razones que halla nuestra inteligencia al discurrir sobre Dios, unas son evidentes e irrebatibles, y otras, sólo probables. Sería equivocado querer alcanzar con evidencia sensible verdades tan altas y recónditas como son las que se refieren a Dios. De todos modos, nuestras razones serán muchísimo más eficaces y claras que las que puedan presentarse en contra de ellas. Del mismo modo que la naturaleza dió a los animales el instinto para dirigirles a lo que les es conveniente, dió ciertas nociones a la inteligencia humana para llevar al hombre a su destino futuro: porque, aun supuesta la ruina ocasionada en el hombre por el pecado original, no es de peor condición nuestra naturaleza que la de las bestias. Por consiguiente, si algo es natural no es falso: porque en el error y en la falsedad caemos nosotros, pero no nos llevan a ellos ni la naturaleza ni Dios.

Para hallar el verdadero fin del hombre es muy conveniente con-

siderar al mismo hombre y cuanto a él atañe. En el hombre hay vida y principio vital, como en las plantas; sentidos externos e internos, como en los animales irracionales; pero, además, hay en él algo de que carecen los otros animales y le hace sér racional, cuando los demás son sólo irracionales, y es el entendimiento, la razón, que no tienen las plantas ni los brutos. El alma humana posee principalmente dos facultades: una que tiende al bien, y se llama voluntad; y otra que es consejera de la anterior, y es el entendimiento o el juicio, que inquiere y busca lo bueno y verdadero, y lo malo y lo falso. El entendimiento se embota, cuando no se ejercita, por la ignorancia, que es semejante a las tinieblas; si se ejercita bien resulta la pericia, que es como la luz pura; y si se ejercita mal, nace la perversidad o corrupción, que engaña a quien la sigue juzgando que ofrece lo que es verdad. De los sentidos nacen las pasiones, que buscan lo que es bueno y huyen de lo malo. En el cuerpo existen integridad de miembros y vigor. Del exterior viene al cuerpo lo que éste necesita para conservarse. Todo esto nos lo proporciona la naturaleza; y lo que no podemos lograr por nosotros solos lo alcanza el auxilio de nuestros semejantes. A fin de atajar la malicia e iniquidad de los hombres surgieron las leyes; y para conservar las leyes y la equidad, los magistrados con potestad para reprimir la audacia de los malos. En el hombre hay apetito y deseo de excelencia, que se rebaja a cosas falsas y vacías; siendo cognoscible esta vana excelencia en señales que alcanzan a todos los actos de la vida. Este es el hombre; y ahora veremos dónde está su fin.

Llamo fin a aquello a lo que se refiere todo lo demás; y ello, a su vez, no se refiere a otro alguno. Buscamos el fin último del hombre, es decir, aquel fin a quien, como sumo y supremo, tienden y se ordenan todos los demás, los cuales se quieren y buscan por consideración a él. Los filósofos pusieron en diversos objetos este fin: unos en el placer, haciendo al hombre igual a las bestias; otros en la salud; otros, cual los estoicos, en la virtud; Aristóteles, en la contemplación de las cosas más elevadas, con ciertos bienes que llama cómodos, y se refieren al alma y al cuerpo.

Como el hombre consta de alma y cuerpo, el fin del hombre no puede hallarse en las cosas externas, que ni son el hombre ni están dentro de él, sino que se hallan ordenadas y son queridas por razón del hombre. No son, pues, estas cosas exteriores, el dinero, las riquezas, etc., el fin del hombre, sino que éste es fin de ellas. Tampoco lo que atañe al cuerpo puede ser fin del hombre: porque el cuerpo sirve al alma, y por consideración al alma es por lo que se le atiende

y cuida: luego el alma es el fin del cuerpo, no al contrario. El fin propio de cualquiera cosa debe corresponder precisamente a aquella parte de la misma que es más peculiar y propia de dicha cosa: porque si correspondiera a lo que es común a ésta y a otras cosas, tal fin debiera pertenecer y ser idéntico a cosas diversas, lo cual es imposible. Así, pues, el fin peculiar del hombre se ha de buscar en aquella parte de éste que es exclusivamente suya, y por la cual él se distingue de las otras cosas. Pero, y ¿qué es lo supremo del hombre y lo que le constituye en tal, distinguiéndole de las demás cosas? Bien lo conocieron Aristóteles, los académicos, los estoicos y todos los demás que pusieron ese fin en lo que atañe al alma.

Los estoicos dijeron que el fin último del hombre se halla en la virtud. Pero esto no es admisible: porque la virtud se refiere a la parte más baja del alma, que nos es común con los brutos, pues ella es la que sufre las perturbaciones del mal. Tampoco puede ser el fin último del hombre la virtud, porque esta es penosa, y el bien ha de ser tranquilo y deleitable.

Aristóteles distingue la felicidad civil y política de la felicidad privada e individual; y separa tres clases de bienes en el hombre: del alma, del cuerpo y externos. El bien sumo del hombre cree Aristóteles que se halla en el entendimiento, que es lo más excelente que existe en el hombre; y como el acto principal del entendimiento está en la contemplación, en ésta piensa el Estagirita que se halla la suma felicidad. Cierto es que habla Aristóteles de la vida actual; pero, ¿qué podrá contemplar en ella el alma, estando tan oscurecida y oprimida por el cuerpo? Por otra parte, ¿por qué no se ha de poner también el fin último del hombre en la voluntad cuando lo que el hombre conoce es impulsado por el apetito del bien?

Si para la felicidad se requiere el conjunto armónico de todos los bienes, fácilmente comprenderá cualquiera que no es posible lograr la felicidad en esta vida. Si el hombre mira dentro y fuera de sí, advierte al punto que en esta vida no hay objeto alguno que pueda ser digno de él, y en el que pueda hallar total satisfacción y descanso. Luego, en tal hipótesis, el hombre habría sido hecho en vano; y esto no es posible ni imaginarlo siquiera en la infinita sabiduría de Dios.

Según todos los filósofos se llama fin del hombre lo que hace a éste perfecto y feliz. Para ser tal, el fin debe ser propio y adecuado al hombre, especialmente a la parte principal y más noble del mismo; debe hacer al hombre bienaventurado y dichoso, llenándole de delicias y librándole por completo de toda molestia y perturbación; debe

ser perpetuo y no poderse perder; y debe ser asequible a cualquiera.

Si, suponiendo todo esto, se contempla al hombre en la vida actual, se ve que ningún sér consigue su fin menos que él: porque el cuerpo es frágil y está sujeto a infinidad de enfermedades y miserias, y, por último, a la muerte; la vida, breve e incierta, que a cada instante puede desaparecer en virtud de innumerables causas, mientras que los animales poseen mucha mayor robustez corporal que el hombre. En estas circunstancias, ¿qué felicidad puede tener el hombre? Considerando las mismas cosas que dan contento en esta vida, se advierte que ellas no pueden hacer feliz al hombre, y que en ellas hay incontables bajezas y desdichas. ¿Cuáles son los bienes de la parte superior del hombre, esto es, del alma? Esta tiene dos facultades principales: la inteligencia, que se perfecciona por la pericia; y la voluntad, por la virtud. La inteligencia está tan llena de tinieblas que aun lo que logra el hombre más agudo y perito es como una de esas lucecillas que se ven a lo lejos en noches oscurísimas. La memoria es corta, vacilante e infiel; y la sutileza del ingenio, tenuísima y tarda. ¿Cómo puede hallarse la felicidad en todo esto, que es nada o casi nada? En la virtud asequible en esta vida, que es la perfección de la voluntad, tampoco puede estar la perfección ni el fin último del hombre: porque la virtud no es fin de sí misma, sino que se ordena a la bienaventuranza, para conseguir la cual ella sirve de medio. Si la virtud se refiriera sólo a esta vida sería algo vano y frívolo.

Si se considera atentamente al hombre no es difícil hallar cuál es su último fin. La excelencia de la naturaleza humana y el uso de la razón indican claramente que el fin del hombre no puede hallarse en esta vida: porque lo que es inferior no puede ser fin de lo que es superior. En el hombre hay un cuerpo, a quien se ordenan las cosas externas; lo corporal es para los sentidos; éstos se ordenan al alma, y lo propio de ésta, al entendimiento, cuya función es conocer; del conocimiento brota algún deseo, pues el conocimiento se ordena en todo animal al apetito; el apetito del alma, al que corresponde la inteligencia, se llama voluntad: luego en la voluntad se halla el fin último del hombre; y el fin que lo sea de la voluntad lo será también del hombre todo. Ahora bien, el fin y la felicidad de la voluntad es su mejor modo de ser, el cual no consiste en la cesación de toda acción; la acción más importante y mejor de la voluntad es el amor; éste lleva en sí el deseo de unirse y gozar con el objeto amado; y una vez logrado esto, la voluntad descansa y se tiene por contenta y por buena. Cual sea el objeto que la voluntad ame y goce, tal será la bondad de la voluntad,

y tal será ella misma. La voluntad no sería lo mejor si no gozase el objeto mejor y que pudiera satisfacer plenamente sus deseos todos. Nada puede satisfacer plenamente los deseos de la voluntad sino Dios: porque lo que es distinto de Dios y puede ser alcanzado por la voluntad es exiguo, momentáneo... Luego sólo por la unión y fruición de Dios llega la voluntad a ser lo mejor del hombre: luego sólo Dios es el fin de la voluntad y, consiguientemente, del hombre.

A esta misma conclusión se llega fundándose en el conocimiento que se da en el hombre. En el hombre hay: sentidos externos, por medio de los cuales se conocen las cosas exteriores presentes; sentidos internos, por los cuales se conocen esas mismas cosas aun estando ausentes; razón, por la que se alcanzan las causas y se llega a conocer la naturaleza toda, incluso los séres espirituales y el mismo Dios. De todos estos conocimientos nacen otros tantos amores a los mismos objetos: a las cosas corporales presentes y ausentes, a los séres espirituales y a Dios. Dios es, pues, el sér mejor y más excelente que puede alcanzar nuestro entendimiento y que puede ofrecer luego a la voluntad. A Dios tienden todos nuestros conocimientos: pues por lo corporal presente conocemos lo corporal ausente; de lo corporal pasamos a lo incorporal; de lo compuesto, a lo simple; de lo mortal, a lo inmortal; y de las cosas creadas, al Creador. Él es lo supremo y más excelso de nuestros conocimientos: simple, incorpóreo, inmortal, creador de todo lo que existe: nada hay superior a Él. Él sólo nos llena y satisface; y todo lo que no es Él deja en nosotros un vacío inmenso; Él hace feliz, aquieta y sacia a quien llena: luego Él es lo mejor y lo supremo que puede amar la voluntad. Y así como por los demás conocimientos llegamos hasta Dios y en Él permanecemos y descansamos, así por el amor de las demás cosas llegamos al amor de Dios, sobre el cual no puede haber otro amor. Pero el amor de Dios no puede hacer feliz y no descansa si no se goza del objeto amado uniéndose a él. La unión con Dios no puede ser tal en esta vida que nos haga bienaventurados. Luego ha de existir otra vida en la que tal amor nos haga dichosos. En esta otra vida veremos claramente, amaremos ardentísimamente, y estaremos unidísimos con Dios; y así disfrutaremos de bienes increíbles. Luego el hombre, o no tiene fin alguno, o su fin es éste que hemos señalado; quedó mostrado que el hombre tiene algún fin: luego ese fin es el que hemos expuesto.

Confirman esta verdad: nuestra postura, naturalmente recta y mirando siempre al cielo; el desasosiego de nuestra alma en la vida presente, donde nada la satisface plenamente, y donde siempre se

halla en continua aspiración; y las incesantes calamidades y molestias que padecemos en esta vida.

En la vida actual, el hombre se halla en estado de preparación para la vida futura y sempiterna. Además de las tres vidas vegetativa, sensitiva e intelectiva, propias del hombre en su existencia actual, corresponde al mismo hombre otra vida, y es la vida divina, en la que actúan la razón y el juicio más allá de los límites de los sentidos. Alguna vez ha de llegar el hombre a gozar de esta vida que no se logra en la existencia presente.

¿Cómo es Dios, que nos ha de hacer felices del modo dicho? Más fácil es decir lo que no es Dios, que lo que Él es: porque excede y supera a la capacidad de nuestro entendimiento. Sin embargo, la ignorancia de Dios ha traído a los hombres muchos y perniciosísimos errores. Por las cosas creadas conocemos a su Autor; por medio de estas cosas averiguaremos lo que no es Dios; y por lo que no es, colegiremos lo que Él es. Así obtendremos noticias oscuras y tenues, mas suficientemente eficaces para llegar a amar a Dios.

Todo lo que es natural en cualquier orden de cosas es imagen y semejanza de Dios, que es su autor. Dios es lo más excelente de todo lo que es y puede ser, y no puede ser mejor ni más excelente de lo que es. Si algo pudiera ser más excelente que Dios, ya Dios no sería Dios, lo sería ese sér más excelente que Dios.

Dios es único y solo, no hay en Él pluralidad en la esencia, no pueden darse pluralidad de séres que sean dioses. Todo, lo natural y lo artificial, tiende a la unidad. El gobierno y la conservación del mundo piden también que Dios sea uno, como uno es el mundo, y para que haya una sola inteligencia que le dé gobierno y dirección.

Dios es omnipotente. Si no lo fuera, el obstáculo que se lo impidiera residiría en Él o en las cosas. En Él no puede existir tal obstáculo: porque es simplicísimo, y siempre semejante e idéntico consigo mismo. En las cosas tampoco puede haber tal obstáculo: porque si en ellas hubiera algo que pudiera impedir la acción divina, ese algo sería igual a Dios, lo que es imposible. La omnipotencia de Dios consiste en que Él haga cuanto quiera. No se objete que Dios no puede hacer a la vez dos términos contradictorios: porque su voluntad no puede tener dos movimientos contrarios, pues esto supondría en Él, no poder, sino imperfección o inconstancia.

Si Dios es omnipotente nada le puede dañar, ni oponerse a Él: luego es inmortal y eterno. Si alguien hubiera creado a Dios, él sería ciertamente Dios.

Siendo Dios omnipotente, sin duda, es felicísimo y posee todos los bienes: porque si hace cuanto quiere, ¿cómo no ha de ser felicísimo? La miseria viene de lo que acontece contra nuestra voluntad. Dios no necesita nada, se basta a Sí: porque, de otro modo, existiría algo extrínseco a Dios que pudiera impedir su felicidad; y Él no sería felicísimo, porque el origen de la felicidad no se hallaría en Él.

Dios es sapientísimo, lo conoce todo clarísimamente: porque si no fuera sapientísimo no sería omnipotente: podría querer algo y no poder lograrlo plenamente por ignorancia.

Dios es bueno, benefactor, munífico sin posibilidad de envidia alguna; y nadie puede pervertirle y tornarle en malo, porque es beatísimo y omnipotente.

Como por grados se va, pues, de unas perfecciones divinas a otras; y de ellas, la perfección suprema es la bondad.

Nuestra inteligencia no admite como posible que algo se haga a sí mismo: lo que se ha hecho, ha sido hecho por otro. Nada hay fortuito y producido al acaso: así lo evidencian el orden y el concierto que reinan siempre en donde quiera. Según el común sentir del género humano, aquel sér que es supremo es autor de todo el mundo. Racionalmente y con grandísima sabiduría ha sido hecho todo: luego autor de todo ha de ser aquel que es sapientísimo. Este sér, que todo lo ha hecho, no ha sido hecho por nadie, es eterno y omnipotente: porque quien ha producido de la nada todo lo que vemos, con cuanta hermosura hay en ello, ha de tener un poder infinito: pues de la nada al ser hay una distancia infinita, del mismo modo que de algo a algo, aunque esto sea mucho mayor que aquello, sólo hay una distancia finita. Según que una cosa se halle más lejos y distante es menester mayor poder en el agente que ha de producirla. Por esto, nadie, sino sólo Dios, puede producir algo de la nada, que es lo que se llama crear. La operación que saca al ser del no ser, como quiera que es la acción suma y más perfecta, es propia del agente sumo y omnipotente.

Por lo visto se advierte cuánto erraron los filósofos gentiles al hablar del origen y gobierno del mundo.

En el mundo todo procede con orden y sabiduría; todo tiene su curso y su fin cierto. Regir es dirigir algo a su fin, y regular su camino para que alcance su fin. Esto mismo es gobernar. ¿Quién rige y gobierna en verdad las cosas si no el que les asignó un fin y les dió fuerzas y medios para llegar a él? ¿De dónde tienen las cosas principio, progreso, fin, fuerza y facultades si nada de esto les viene de ellas mismas? Evidentemente, de otro sér de poder sumo, que no puede

obrar temerariamente ni al acaso. Este sér sumo, Dios, es, pues, hacedor, rector, gobernador y moderador de todas las cosas.

Preguntemos a los que niegan que Dios es rector y gobernador del mundo por qué causa no ha de regirle y gobernarle. ¿Le pueden faltar para ello la ciencia o el poder, siendo, como es, infinitamente sabio y poderoso? La fortuna y el acaso, ¿sabrán y podrán atender al gobierno del orbe cuando, según los adversarios, faltan al Señor del mundo sabiduría y poder para ello? Aunque, a veces, Dios se sirva, cual de instrumentos, del ministerio de otros séres para el gobierno del mundo, Él no necesita de tal ministerio: porque no es Él imperito, débil ni impotente, cual lo es el hombre; y así como Él creó todas las cosas directamente y sin ayuda de ministro alguno, Él solo puede guardarlas y regirlas a todas.

Dios tiene una providencia especial del hombre: porque el amor fué la causa por la cual creó el mundo. Dios ama todas las cosas que ha hecho; las cuales, por haber sido hechas por El, ya son buenas. Y bien, ¿quién es el que produce algo y no cuida de ello? Si, pues, Dios cuida de todas las cosas, ¿cuánto más y con especial providencia cuidará del hombre, que excede a todos los otros séres, pues que, por razón del espíritu y de la inteligencia, puede llamarse hijo de Dios? Si a lo que más se ama se cuida más diligentemente, Dios, que nos ama más que a todos los otros séres inferiores, a quienes hizo criados encargados de servirnos, tendrá, ciertamente, singular cuidado y providencia del hombre. Las señales principales de este cuidado y providencia singularísimos de Dios para los hombres son que les amaestra y enseña para que lleguen a la eterna bienaventuranza, para la cual han sido hechos. Lo que nosotros llamamos bueno y malo en orden a nuestras cosas, que suele ser lo que nos agrada o desagrada, lo ordena y dirige Dios con particular providencia a nuestro bien, para que seamos mejores y nos alejemos de los crímenes y pecados. Si se prescinde de la providencia de Dios, no es posible ni hablar siquiera de la práctica de la virtud: porque no habría quien viera y juzgara nuestra alma. La justicia, la piedad, la amistad, la gratitud, la fortaleza, la continencia, y cuantas virtudes grandes y preclaras hay en el hombre, se ejercitan cual conviene y tienen realidad por respecto a Dios y mirándole a Él; y si se prescinde de Dios, todas las virtudes se tornan en algo vano, necio y ridículo.

Algunos conceden fácilmente que Dios sea autor y gobernador de todas las cosas; pero niegan que el mundo comenzara a existir en algún tiempo; y piensan que éste es eterno e igual a su Autor. El curso del

mundo indica claramente que él tuvo principio. Si el mundo fuera eterno, también lo serían los pueblos y naciones; y esto contradice la historia, que señala a todos sus respectivos orígenes. La lengua hebrea, que, por muchas razones, es una de las primeras, no parece ser de antigüedad mayor de 5.000 años (176).

Algunos preguntan: si Dios era eterno, antes de que creara el mundo, ¿qué hacía en aquella inmensa eternidad?; y, ¿qué ocurrió en Él, que le hizo hacer lo que antes no había hecho, crear el mundo? Por último, ¿por qué no le creó antes o después del momento en que lo hizo? No toca al hombre inquirir las causas y razones por las cuales la voluntad divina se resuelve a obrar. Lo que libremente acontece tiene su causa, que es el querer de la voluntad que lo ejecuta. Por esto ocurren muchas cosas que pudieran no haber sucedido. No puede decirse que se engañarían la ciencia y la providencia de Dios si el hombre hace algo que puede no hacer: porque Dios no ve que algo va a suceder, sino que lo ve sucediendo actualmente, y conociendo, asimismo, lo que pudiera haber sido y no es: porque para Dios no hay pasado ni futuro, sino sólo presente. Por esto Dios no puede equivocarse en modo alguno.

Nada sucede al acaso y sin causa, aunque nosotros, por ignorar las causas de las cosas, fingimos lo que llamamos acaso o fortuna. Las cosas que dependen de nuestro querer, siempre tienen causa, a saber, nuestro querer.

Algunos han sostenido que todo sucedía por necesidad. Otros defendieron la existencia del acaso o de la fortuna. Demostrado que Dios es autor de todo, que todo está sujeto a su libre acción, y que su eternidad no puede ser como nosotros entendemos la duración temporal, sino que en Él sólo hay presente, todos estos puntos quedan debidamente esclarecidos. Si se entiende por necesidad lo que de ningún modo puede ser de otra suerte, sólo Dios es necesario. Si se entiende por necesario lo que Dios estableció en el orden natural de los séres, orden que rara vez se muda y aun entonces sólo por permisión divina, esta necesidad de las cosas depende de Dios. En el orden natural nuestra voluntad es libre, y por nadie puede ser violentada.

Dios creó las cosas porque, viéndose felicísimo, como por propia naturaleza es bueno, y la bondad es difusiva y desea repartirse y comunicarse a muchos, quiso hacer participantes de su felicidad a muchos séres, guardando la capacidad de cada uno de ellos.

---

(176) Recuérdese que Vives escribía esto en 1539 ó 1540.

La bienaventuranza de Dios es su mismo ser. La comunicación de la felicidad divina no puede verificarse dando una parte del ser de Dios: porque Dios no tiene partes, sino que es uno y simple sin composición alguna. Comunícase el ser y la bienaventuranza divina en cuanto que Dios une y aplica algo a sí mismo, de modo que como absorba, si así puede decirse, a lo que une a Sí, y, en algún sentido, le haga uno con Él, le deifique, le dé una naturaleza semejante a la suya, y le haga participar de su felicidad inestimable. Como Dios no es cuerpo, ni tiene magnitud ni materia alguna, no puede ser tocado porque se adhieran o apliquen los séres a Él. Por esto Dios creó otros séres aptos para unirse con Él con unión que les da semejanza de naturaleza con el sér divino, a saber, en la esencia y en las cualidades. En la esencia: porque son, como Dios, simples y espirituales. Por las cualidades: porque poseen la que más y más ardientemente une a los espíritus, el amor; así como lo que separa y disgrega a estos séres es el odio. A estos séres espirituales les dió Dios razón e inteligencia que les dirigieran. El amor tiene fuerza unitiva: porque quien ama desea unirse a lo amado, de suerte que esta unión satisface las aspiraciones del amor.

Como Dios destinó a los séres espirituales para que, por el conocimiento y el amor, se unieran con Él y así fueran participantes de su felicidad eterna, quiso que dichos séres fueran inmortales. Por esto les hizo inmateriales, de suerte que no tuvieran elemento alguno contrario que les pudiera hacer perecer; y solamente Dios, que les creó, les puede quitar el ser. Tal es la naturaleza y condición del alma humana, espiritual e inmortal. Para probar esta verdad, Vives reproduce la doctrina que ya había expuesto en el capítulo XIX del libro II del tratado *De anima et vita*, y que quedó extractada al hablar de la Psicología de nuestro Autor.

Queda, pues, averiguado lo que tanto buscaron los filósofos antiguos: el fin para el cual fué hecho el hombre. El fin del hombre es el fin del alma; el fin del alma es el del entendimiento; por el fin del entendimiento el alma resulta feliz; y la felicidad no puede venirle de las cosas caducas de aquí abajo, que en sí no tienen felicidad ninguna. Ni aun los ángeles pueden hacer feliz al hombre, comunicándole la dicha que ellos poseen: porque no son felices por sí mismos, sino por su unión con Dios; y si ellos pudieran comunicar su dicha, la causa de la felicidad estaría en los propios ángeles, no en Dios, que hace felices a los ángeles. Nada de lo que es finito puede colmar por completo las ansias y facultades de nuestra alma, que tiene capacidad

para recibir lo inmenso y desea lo más perfecto que puede pensarse. Dios creó al hombre, no por las criaturas superiores al hombre, que no necesitan de éste; ni por las inferiores a él, porque esto sería indigno del mismo hombre; Dios creó al hombre por Sí, de suerte que sólo dependiera del propio Creador en cuento a su bien y a su felicidad. Sólo Dios, que llena y excede los límites de nuestra alma, puede hacer feliz a ésta. Él puede hacerla bienaventurada: porque es felicísimo, inmortal, infinito, posee en Sí toda la felicidad que disfruta sin recibirla de ningún otro sér distinto de Él; y porque, sin perder Él nada de su felicidad, puede comunicar y hacer participante de ella al hombre.

Luego refuta Vives la opinión de Aristóteles, quien piensa que los séres espirituales, las almas, según decimos nosotros, o las inteligencias, como él las llama, no pueden ser más que los orbes o movimientos de los cielos. Por último, trata del pecado de los ángeles, de la creación, del pecado de los primeros hombres, de la depravación de la naturaleza humana y de la pérdida de la justicia original que siguieron al primer pecado, pasando todas estas consecuencias de la culpa original a los descendientes de Adán, nacidos de raíz dañada por el pecado.

Como antes dijimos, a este primer libro siguen en el tratado *De veritate Fidei Christianae* otros cuatro, cuyo contenido quedó indicado más arriba, y que no pertenecen a un estudio meramente filosófico, como es el que traemos entre manos.

* * *

Dice Mayans que con el tratado *De veritate Fidei Christianae* probó Vives ser teólogo no inferior a ningún otro de los de su tiempo (177); y pasa esta obra por ser la que costó a su Autor más trabajo, y en la que éste puso mayor esmero y cuidado. ¿Qué juicio merecen ella y la doctrina filosófica que desarrolla?

Por lo que hace a la ciencia de Dios, según el conocimiento que de Él puede lograr la luz de la razón natural, la doctrina de Vives no tiene originalidad: es la propia del Cristianismo, que el Autor profesa sinceramente, según él declara en la misma obra, con nobleza que le honra (178).

(177) *Joannis Ludovici Vivis, vita*, pág. 118 del t. I de las obras de Vives según la edición consabida.

(178) Véase el final del cap. III del lib. I, pág. 22 del t. VIII de las obras de Vives. Ed. cit.

En cuanto a la forma científica de tratar la Teodicea, el plan de Vives es muy incompleto, aunque es cierto que ya advierte en el prefacio que no aspira a escribir una obra que abarque toda la ciencia de Dios (179). Omite, en efecto, cuanto se refiere a la existencia de Dios, de la cual algo había dicho en el libro III *De Prima Philosophia*, y al análisis de la esencia metafísica de Dios; y aunque es cierto que trata de los atributos y operaciones de Dios, no los estudia todos, y los que estudia, los considera con brevedad excesiva. Verdad es que ya advirtió, en el cap. VIII del libro I (180), que se proponía escribir sencillamente y para el pueblo, remitiendo a los doctos a las páginas que dedica a este estudio de Dios en el tratado *De Prima Philosophia;* pero también es indudable que en esta obra hay muchísimas omisiones, que ya indicamos, y que en ella el estudio de Dios a la luz de la razón natural, casi no está ni comenzado siquiera.

En las pruebas, sin duda por el carácter elemental que Vives quiso dar a su obra, prefiere casi siempre razones no metafísicas, según lo que también advierte al decir que se propone desechar los razonamientos intrincados y sutiles, para usar solamente demostraciones sencillas y claras, aunque también persuasivas (181).

En conclusión: científicamente, y como estudios de Teología natural o de Teodicea, según hoy decimos, no puden compararse el tratado *De veritate Fidei Christianae* y las buenas obras de los autores escolásticos del mismo siglo XVI. La doctrina, en el fondo, es la misma; pero éstos la exponen con una precisión de conceptos, un vigor dialéctico en el raciocinio, una amplitud en las demostraciones y una perfección en el plan, que no logró alcanzar Juan Luis Vives.

OBRAS Y DOCTRINAS MORALES DE VIVES.

Puede decirse que todas las obras de Vives tienen importancia en el orden moral, porque el deseo de moralizar es constante en este escritor. Ya hemos visto lo que afirmó, en el libro I *De veritate Fidei Christianae*, sobre el fin último del hombre, tema de importancia capitalísima en la Moral. Para exponer ahora la doctrina moral de Vives, lo mejor es fijarnos en los opúsculos *Dialogus qui Sapiens inscribitur* e *Introductio ad sapientiam*.

(179) Pág. 4 del t. VIII de las obras de Vives. Ed. cit.
(180) Pág. 54, t. VIII. Ed. cit.
(181) Lib. I, cap. IV, págs. 24 y 25, t. VIII. Ed. cit.

Dialogo «Sapiens».

El diálogo *Sapiens* fué impreso en Lovaina en 1523. El subtítulo que le puso Vives indica bien cuál es su contenido: «In quo Sapientem per omnes disciplinas disquirens, professorum earum mores notat, denique veram sapientiam brevi sermone depingit». Es obra muy corta (182). En ella, después de haber buscado al verdadero sabio, y tratado de conocer, de este modo, qué es la sabiduría, oyendo a un gramático, a un poeta, a un dialéctico, a un físico, a un filósofo, a un retórico y a un astrólogo, Vives pone sus ideas sobre este tema en boca de un varón de Dios, teólogo y asceta. La sabiduría es algo más precioso que todos los tesoros y bienes terrenos; no se compra con bolsas llenas de monedas, ni la proporciona la elocuencia suave y delicada, sino el temor de Dios y la buena conciencia. Aumenta esta sabiduría la verdadera caridad hacia Dios y hacia los hombres. No está, pues, la sabiduría en el cuidado de las cosas de la propia familia, cual algunos piensan, sino en la ordenación recta y conveniente de lo que toca al alma. El estar ésta tranquila y sin turbación de las pasiones hace al hombre más sabio y más prudente. Para tener las pasiones moderadas y ordenadas, ante todo se ha de temer a Dios: porque quien le teme, ¿cómo cabe imaginar que haga mal alguno? Con nadie se aira y a nadie envidia; no ambiciona riquezas, pues le bastan las hierbas y el agua; no se enciende en lujuria; no se alegra neciamente; y a ninguno odia. Esto es, en breves palabras, lo que se ha de decir sobre la sabiduría.

«Introductio ad sapientiam».

Este opúsculo fué compuesto por Vives en Brujas, durante el año 1524, e impreso, con otros tratados del propio Autor, en Lovaina, «apud Petrum Martinum Alostensem», en el año susodicho. Es una de las obras más populares de Vives. Se han hecho de ella muchísimas ediciones; y ha sido vertida: al castellano, por Diego de Astudillo (183), Francisco Cervantes de Salazar (184), Pedro Pichó y Rius, en versos bastante malos (185), y Vicente Valor (186); al francés, por

(182) Págs. 22 a la 30 del t. IV de las obras de Vives. Ed. cit.
(183) Amberes, por Juan Steelsio, 1551.
(184) Sevilla, por Domingo de Robertis, 1554.
(185) Valencia, Imprenta del Diario, 1791.
(186) Valladolid, Juan de la Cuesta y C.ª, 1853.

Juan Colin (187) y Guillermo Paradin (188); al inglés, por Ricardo Morysone (189); y al alemán, por Cristóbal Bruno (190).

La *Introductio ad sapientiam* (191) es una especie de *Enchiridion* o resumen de Ética cristiana, que recuerda al *Manual* de Epicteto; y está compuesto sintetizando en 592 aforismos numerados la doctrina que vamos a extractar.

La verdadera sabiduría consiste en juzgar rectamente de las cosas, apreciando a cada una de ellas como es; de suerte que no estimemos lo vil cual si fuera precioso, ni rechacemos lo valioso como si fuera vil. Nada es tan nocivo en la vida del hombre como esta corrupción del juicio que no estima a las cosas en lo que son. Debe, pues, habituarse todo hombre a tener desde niño juicios verdaderos de las cosas, de suerte que desee lo bueno y huya de lo malo; y de tal modo se acostumbre a hacer esto que lo convierta en algo tan natural que solamente forzado pueda ser arrastrado a obrar el mal.

El hombre consta: de cuerpo, que procede de la tierra; y de alma, que es hechura de Dios. En el cuerpo hay forma, belleza, salud, firmeza, integridad, fuerza, celeridad, delectación, y sus respectivos contrarios. En el alma existen erudición o conocimientos y virtudes, y sus contrarios, rudeza y vicios. Fuera del hombre se hallan las riquezas, el poderío, la nobleza, los honores, las dignidades, la gloria, la gracia, y sus respectivos contrarios.

La reina y la más principal de todas las cosas es la virtud, a la cual deben servir todas las demás cosas si han de cumplir su misión. Llama virtud a la piedad para con Dios y con los hombres, al culto a Dios, al amor a los hombres y al deseo de hacer bien. Ninguna cosa es mala si se ordena a la virtud, ni es buena si no se ordena a ésta. Según este criterio Vives va definiendo las cosas que antes distinguió como existentes en el hombre, en relación siempre, más o menos próxima, con la virtud.

Como en esta vida usamos de las facultades del alma, hallándose ésta como encerrada y unida al cuerpo, no se ha de despreciar por completo al cuerpo; se ha de cuidar de él, de modo que no se crea señor, ni siquiera compañero, si no siervo; y no se alimente ni viva

(187) París, por Carlos d'Angelier, 1548.
(188) París, por Juan Ruelle, 1553.
(189) Londres, por I. Daye, hacia 1540.
(190) Ingolstadt, por Alejandro Wayssenhorn, 1546.
(191) Págs. 1 a la 48 del t. I de las obras de Vives, Valencia, 1782.

para sí, sino para el alma. Desarrolla Vives esta idea general en una larga serie de reglas concernientes al cuidado del cuerpo.

En nuestra alma se han de distinguir dos partes: Una que entiende, recuerda, sabe, raciocina, juzga y usa del ingenio. Esta es la parte superior del alma; y se llama mente *(mens)*. Por ella somos hombres, semejantes a Dios y superiores a todos los demás animales. Hay otra parte en el alma que, por la unión con el cuerpo, es bestial, feroz y más semejante a los brutos que al hombre. En esta parte del alma residen los movimientos que denominamos afectos, pasiones y perturbaciones: arrogancia, ira, malevolencia, miedo, etc. A esta parte inferior llamámosla alma *(animus)* o principio vital; y por razón de ella en nada nos diferenciamos de los animales, y sí muchísimo de Dios.

El orden natural pide: que la sabiduría rija todas las cosas; que al hombre le sigan todas las cosas externas que vemos; que en el hombre, el cuerpo sirva al ánima, ésta, a la mente, y, a su vez, la mente, a Dios. Si alguien quebranta este orden, peca. Es, pues, el pecado la sublevación de las pasiones en el hombre, atribuyéndose el derecho de dirigir al hombre con menosprecio del alma; es el desorden del alma que sirve al cuerpo y a la parte animal abandonando la ley de Dios.

El alma posee facultad de conocer y saber qué cosas son buenas y cuáles no lo son. También tiene facultad de querer, a la cual todo está sujeto en la misma alma, si esa parte no cede y abandona su derecho.

El ingenio se acrecienta con muchas artes y disciplinas; se instruye con noticias de cosas grandes y admirables, por las cuales él llega a conocer exactamente las naturalezas de las cosas y su respectivo valor. Así el ingenio puede enseñar a la voluntad qué sea lo que ella ha de seguir como bueno y evitar como malo.

Se ha de huir de las artes que se oponen a la virtud, cual es, v. g., la divinatoria, y de las enseñanzas de los filósofos y las opiniones de los herejes que son contrarias a la Fe. Asimismo se han de evitar los autores sucios, que pueden manchar el alma. Los otros conocimientos distintos de los señalados, son limpios y provechosos; y deben referirse siempre a su fin, que es la virtud, el bien obrar. Hay una ciencia enseñada por Dios, en la que se hallan encerrados todos los tesoros de ciencia y de doctrina. Ella es la verdadera luz de la inteligencia; y todos los demás conocimientos son, en comparación a ella, tinieblas y puerilidades.

La erudición y la ciencia resultan de tres factores: del ingenio, de la memoria, y del esmero y cuidado. El ingenio se aguza con el ejercicio; la memoria aumenta cultivándola; y a ambos los debilitan los placeres, y los robustece la buena salud. A continuación fija Vives unas normas utilísimas para aprender a estudiar y llegar a saber.

La virtud es la más excelente de todas las cosas: no es don que se pueda recibir de los hombres, sino de Dios; y, por esto, a Dios se la hemos de pedir humildemente.

Lo sumo en los conocimientos es aquella filosofía que da remedio a las enfermedades del alma. Esta medicina se puede buscar, o en las cosas y en nosotros mismos, o en Dios y en la vida y enseñanzas de nuestro Señor Jesucristo. Siguen unas normas discretísimas para encauzar y dirigir los afectos humanos y nuestro propio sér.

Nada puede darse que sea más excelso para el hombre que la religión, que es el conocimiento y el amor del que es príncipe y padre de este mundo que vemos. No hace Dios idénticos beneficios a todos los hombres; y uno de los mayores dones de Dios es enseñar a los hombres su ley y religión. Dios crea, conserva y rige a todos los séres. Nada sucede al acaso y fortuitamente, o por la suerte; todo lo dispone Dios con suma equidad y sabiduría, aunque nosotros lo ignoremos y no nos demos cuenta de ello. Cuanto acontece de bueno a cualquiera sér, se lo debe a Dios. Al Señor hemos de verle de suerte que sólo tratemos de evitar las culpas; y todo lo demás lo dejemos al cuidado de la Providencia.

El pacificador del género humano con Dios, y autor de nuestra salud, es Jesucristo: hombre y Dios, Hijo unigénito de Dios omnipotente, a quien envió el Padre compadecido del género humano que se había hecho enemigo de Dios. No hay peor mal que el pecado, que separa al hombre de Dios, fuente perenne de todos los bienes. Además, el pecado daña al hombre con las mayores miserias. Cristo vino a la tierra para mostrarnos el camino que conduce a Dios; y con sus palabras y ejemplos nos enseñó este camino. Si se compara toda la sabiduría humana con la Religión de Cristo, es pura necedad. Conocer bien esta Religión es la perfecta sabiduría; y vivir según ella es virtud consumada. En verdad, nadie la conoce si no vive según ella. La vida de nuestro Señor Jesucristo atestigua su probidad; sus milagros, su omnipotencia; y la luz celestial de sus doctrinas, su sabiduría. El verdadero culto de Dios consiste en purgar el alma de los malos afectos y transformarnos en imágenes de Él con cuanta perfección podamos;

de tal suerte que seamos puros y santos como Él lo es, no odiemos a nadie, y procuremos ayudar a todos.

Reglas sobre la conducta del hombre para con Dios:

Al tomar el alimento recordemos: la omnipotencia de Dios, que todo lo ha creado sacándolo de la nada; su sabiduría y benignidad, que conserva las cosas una vez criadas; y su mansedumbre y clemencia, que aun alimenta a sus propios enemigos. Siguen unas normas morales respecto a la comida. Al tomar y dejar el sueño acordémonos de los beneficios divinos, no sólo de los que nos ha hecho a cada uno de nosotros, sino de los que le debe todo el género humano y el mundo universo. Luego expone las prácticas piadosas relacionadas con el sueño.

El Maestro sapientísimo de todo cuanto concierne a nuestra vida nos dió una excelente norma para toda ella: que amemos. Si cumpliéramos este precepto, nuestra vida sería dichosísima, y sobrarían las leyes. Nada hace más feliz que el amor: por él son dichosísimos Dios y los ángeles. Nada más desdichado que el odio; y por él son desventuradísimos los demonios. Nadie se tenga por cristiano y piense ser grato a Dios si odia a alguno: pues nuestro Señor Jesucristo nos mandó que amásemos a todos los hombres. Si hallas algún hombre digno de ser amado, ámale, pues lo merece; y si encuentras alguno que sea indigno de que le ames, ámale también, porque Dios merece que le obedezcas en esto. No hay hombre a quien no debamos estimar como verdadero hermano; de modo que nos alegremos de sus prosperidades, sintamos sus adversidades y le auxiliemos en cuanto podamos. Dios es padre de todos los hombres. Si te tienes por hijo suyo, debes reputar a todos los demás hombres como hermanos tuyos. Por último, desarrolla Vives, en preceptos particulares, la ley general del amor y de la caridad.

Reglas para la convivencia mutua de los hombres, y sobre la modestia, la moderación y el trato social:

Dió Dios la lengua al hombre para que fuese instrumento que facilitase la comunicación humana y la vida social. Es ella causa de grandes bienes y males. No tenemos ningún medio con el que podamos pecar más fácilmente que con la lengua. A nadie se ha de injuriar, ni execrar, ni dañar, no sólo en sus cosas, mas tampoco en su fama. Siguen varias normas prudentísimas regulando el buen uso de la lengua y de la palabra. No se debe tener la costumbre de jurar, que la reverencia debida a Dios exige no se le tome por testigo en las cosas vanas.

En relación a cada uno de nosotros, hay que distinguir entre los demás hombres: los domésticos, esto es, los consanguíneos, afines, y aquellos con quienes vivamos en la misma casa y familia; los conocidos, y los desconocidos. A todos se les debe amar, incluso a los desconocidos. Sin embargo, no es necesario que nos comportemos del mismo modo con todos esos hombres, sino según pidan las relaciones que con cada uno de ellos tengamos. Vienen a continuación unas reglas prudentísimas sobre la vida social y el trato con toda suerte de personas.

Conviene que no sólo nos amemos a nosotros mismos, sino que también nos guardemos el respeto debido; de suerte que nos avergoncemos de hacer algo inepta, imprudente o indecorosamente; algo torpe, vergonzoso, criminal o impío. La conciencia perturbada y que remuerde es el mayor suplicio; y la conciencia tranquila, la mayor felicidad, como que a ella no se puede comparar la que dan las riquezas y bienandanzas de la tierra. El verdadero amor a nosotros mismos consiste en procurar, trabajar y pedir a Dios insistentemente que la parte más excelente de nuestra alma sea adornada y hermoseada con los ornatos verdaderos y genuinos de la religión. No se ama a sí el que ama las riquezas, los honores o los placeres; porque lo principal del hombre es el alma. Ni tampoco se ama el que, por ignorancia, se engaña o deja engañar por otro. Nuestro Salvador declaró en breve sentencia quien se ama en realidad a sí propio: *Qui odit animam suam*, esto es, quien nada quiere ni anhela de las cosas caducas y perecederas: éste, en verdad, ama y trata de salvar su alma. Por el contrario, quien ama a su alma, queriendo las cosas dichas, en puridad la odia y desea perderla.

¿Quién, si no el necio, rehuirá el trabajo que ha de proporcionar un premio eterno? Es ley para todos los hijos de Adán, el sufrimiento y el dolor.

La muerte verdadera del hombre es el pecado: porque es lo único que quita del hombre a Dios, que es su verdadera vida, y le arrebata además la tranquilidad de la conciencia, en la que se halla la dicha. Con gran esmero se ha de evitar toda ocasión de pecado; y, como son tantos y tan poderosos los enemigos que nos incitan a pecar, debemos acudir incesantemente a Dios para que nos dé fuerzas y no nos deje caer en la tentación ni pecar.

La vida eterna, según enseñó nuestro Redentor, consiste en que conozcamos al Padre y a quien El envió: Jesucristo.

Este es el curso y proceso total y completo de la sabiduría, que tiene como primer grado el conocerse el hombre a sí mismo, y como último el conocer a Dios.

* * *

La doctrina moral que Vives ofrece en la *Introductio ad sapientiam*, no tiene novedad alguna. Es la misma que, alcanzada por la razón natural del hombre, habían expuesto algunos filósofos clásicos, o que, revelada por Dios, está enseñando desde muchos siglos antes de que escribiera Vives, la Religión Cristiana. El libro no es tampoco un estudio de Moral en el que se precisen los conceptos con todo rigor científico y se demuestren filosóficamente las verdades supremas del tratado de las costumbres y actos humanos. La *Introductio ad sapientiam* es un compendio o catecismo moral, «especie de *Kempis* pels savis, una norma de vida pel filosop cristiá» según escribió Torras y Bages (192), redactado en forma concisa y sentenciosa, nítida y clara, con un sentido práctico que admira, una discreción en el conjunto que maravilla, y una novedad en la redacción de ciertas normas morales que entusiasma. Bien se puede llamar a este opúsculo filigrana de los estudios morales en España: porque, como escribió Don Francisco Cerdá y Rico, en él: «recoge Vives lo más acendrado de la moral christiana, i la verdadera politica sacada de la Sagrada Escritura, enseñando a un tiempo el más seguro modo de servir a Dios, i ser útil a sí i a los demás, sin perder de vista el blanco principal» (193). Bien puede decirse, con Martín Petrés, que:

«Hic vivet Vives semperque utroque polo».

FILOSOFÍA JURÍDICA DE VIVES (194).

Para la Filosofía jurídica tienen importancia dos obritas, que vamos a analizar, y que publicó Vives con otros varios opúsculos,

---

(192) *La tradició catalana*, lib. II, cap. VI, § III, pág. 403 del t. IV de las *Obres completes de l'Il·lm. Sr. Dr. D. Josep Torras y Bages, Bisbe de Vich*, Barcelona, 1913.

(193) *Advertencia sobre esta nueva impresión* de las *Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glosando i traducido*, Madrid, 1772, pág. XX.

(194) El cuestionario de Bonilla no incluye este párrafo: pero creo que no debe omitirse, porque el estudio sobre la Filosofía de Vives resultaría incompleto si no tratáremos de sus ideas sobre la Filosofía del Derecho.

imprimiéndolas en Lovaina, «in aedibus Teodorici Martini Alustensis», en 1520 ó 1521, aunque la edición no expresa el año en que fué hecha.

«Aedes legum».

La doctrina jurídica de este tratadito (195), dedicado por Vives a Martín Ponce, jurisconsulto valenciano, va expuesta en forma de diálogo sostenido entre Acianísimo, mayordomo del alcázar de las leyes, y el propio Vives; y puede sintetizarse del siguiente modo:

Entiéndese por ley el mandato sin el cual no pueden durar ni la casa, ni la ciudad, ni la nación, ni el género humano, ni la naturaleza toda de las cosas, ni el mismo mundo: porque a Dios le obedecen todos los séres. Las leyes, de las cuales es hermana la justicia, para ser rectas deben tener iguales todas sus partes; y, como de por sí, las leyes nada ven ni oyen, es necesario que los varones que las aplican vean y oigan por ellas.

No se puede seguir siempre el derecho estricto: porque muchas veces el hacerlo así es incurrir en injuria suma, y contradecir al mismo derecho. Débese siempre acomodar el derecho a las normas de la naturaleza, según las cuales se han de establecer y encaminar todas las leyes. Vea, pues, el juez en estos casos lo que en ellos haría el legislador si los tuviera presentes. Por lo tanto, norma recta del derecho es lo equitativo y lo bueno; y este debe ser el fin que siempre han de procurar conseguir los que èstablecen las leyes.

«In leges Ciceronis praelectio» (196).

Este escrito es la introducción a las explicaciones de Vives sobre el tratado de Marco Tulio *De legibus*. Propónese nuestro Autor declarar por qué el filósofo debe tratar de las leyes.

El derecho y la ley, pues, como advierte Vives: «legem et jus nunc converto» (197), es natural si, como dice Aristóteles, tiene donde quiera idéntica fuerza; y es el que se halla escrito en los corazones de todos desde que comienzan a vivir. El derecho natural es inmutable

(195) Págs. 483 a 493 del t. V de las obras de Vives, Valencia, 1784.
(196) Págs. 494 a 507 del t. V de las obras de Vives. Ed. cit.
(197) Pág. 495 del t. V de las obras de Vives. Ed. cit.

y uno; y no hay nación que espontáneamente no asienta a sus normas. No es extraño nada de esto: porque la naturaleza es siempre la misma en todos los hombres; y ella es la que les dicta a todos esta ley. Ningún derecho es propiamente natural que no sea, también, derecho de gentes: porque el derecho y la equidad solamente son propios de los hombres; y los demás animales poseen ciertos vestigios de derecho, como de otras virtudes, pero no el derecho estrictamente tal. En el derecho o ley natural encuentra el hombre norma y dirección. ¿Qué hay que sea más provechoso y útil para conducir al hombre al fin último y supremo para el cual ha sido creado?

Todos los filósofos tratan de la bienaventuranza de los hombres en esta vida; y todos convienen en que, en cuanto es posible a la miseria humana, el medio de llegar a la virtud y a la felicidad es guiarse por lo que exige y prescribe la naturaleza. Como el vivir según la naturaleza humana se llama el bien último, absoluto y perfecto, nadie hay de suyo inepto para la felicidad; y si le hubiera, parece que Dios le habría creado en vano.

Aunque este principio: se ha de vivir según la naturaleza, es ciertamente óptimo y verdadero, cuando se ha querido concretar y señalar el modo de vivir según la naturaleza, han surgido muchas opiniones falsas. Los epicúreos, contemplando que en las bestias el vivir según la naturaleza es procurar el placer, colocaron en éste la felicidad de la vida. Califo, Polemón y Diodoro no quisieron fijarse en los animales para saber cómo debía vivir el hombre a fin de conformarse con lo que exige la naturaleza humana, sino que consideraron al hombre mismo: porque no proceden ésta y aquéllos del mismo modo; y viendo que cuando la naturaleza humana está íntegra y perfecta tiene mayor propensión a la virtud que al vicio y que huye y aborrece éste, pensaron que para vivir según la naturaleza era menester practicar la virtud, ser virtuosos. Zenón y los estoicos sostuvieron que la felicidad se halla en la virtud escueta y separada de cualquiera otra cosa a ella anexa, de suerte que las riquezas y los que se llaman bienes del cuerpo, si hubiera opción se habrían de elegir, y si vinieran, recibirlos: pero de ningún modo se han de apetecer si faltan. Aristóteles juzgó: que para hallar lo que se busca no se ha de mirar a los brutos, que carecen de inteligencia y que no tienen cuidado de lo santo y de lo honesto; que no es posible hallar en el hombre la naturaleza pura y nativa; que aquello que es lo principal en los dioses y hace feliz y bienaventurada su vida, eso debe ser el fin del hombre, que estamos buscando; y que la felicidad la decoraban los

ascendientes, la patria, los amigos, la familia, los parientes, la riqueza... Aristón, Pirrón..., piensan que las leyes han sido excogitadas y promulgadas para bien vivir y procurar la dicha, y que son medios adecuados para este fin.

Mas, ¿de dónde les viene a las leyes esta aptitud?; y, ¿cómo conduce a tal fin el legislador? Para conocer las cualidades de las buenas leyes se necesitan las tres partes de la Filosofía: se requiere la Filosofía Natural, esto es, el conocimiento natural de las cosas, para saber si la ley es conforme a la naturaleza de las cosas; se necesita la Filosofía Moral, para conocer si la ley es justa y honesta; y hace falta la Filosofía Racional, la Dialéctica, porque, como advierte Servio Sulpicio, dijo Cicerón, en el libro que dirigió a Bruto sobre los claros oradores: pienso que es de grande aplicación en el derecho el arte que enseña a dividir un todo en sus partes, a explicar lo oculto por medio de la definición, a declarar lo oscuro interpretándolo, a ver lo ambiguo y confuso y distinguirlo después, y, por último, a tener alguna regla para apreciar y juzgar rectamente lo que es verdadero y lo que es falso, y cuáles son o no consecuencias legítimas; todo lo cual lo enseña aquella arte que es la máxima y como la luz respecto a todas las demás, la Dialéctica.

Después de esta parte fundamental, la prelección de Vives indica el contenido del tratado ciceroniano *De legibus;* y traza la biografía de Marco Tulio.

* * *

En la doctrina de estas dos obritas no hay grandes novedades. Algunos conceptos parece que no están completamente expuestos. Por ejemplo: ¿quién podrá creer que se declara suficientemente la naturaleza de la ley diciendo sólo que es un precepto o mandato indispensable para todos los séres? En otras ideas jurídicas estuvo Vives acertadísimo, como al identificar el derecho natural con el de gentes, en cuanto que sólo los hombres y no los animales son susceptibles y sujetos de derecho, y a quienes únicamente se refieren las normas jurídicas. La doctrina de estos dos trataditos no abarca toda la Filosofía jurídica; pero, ni se lo propuso Vives, ni lo permitía el plan con arreglo al cual fueron escritos estos trabajos. La erudición clásica que Vives demuestra en estas obritas es grande y de primera mano, por supuesto. El estilo del *Aedes legum* parece rebuscadísimo, y cual si Vives hubiera escogido de intento las frases y vocablos más arcaicos.

IV. Juicio general sobre la Filosofía de Vives.

De la importancia de Vives como filósofo se ha escrito del modo más diverso. Fijándonos solamente en autores serios y dignos de ser consultados, se pueden presentar como ejemplos de opiniones contrarias al historiador de la Filosofía Mauricio de Wulf y a Menéndez y Pelayo.

El primero, no obstante ser profesor de la Universidad de Lovaina, que tan honrada quedó por haber sido Vives maestro en ella, no dedica a nuestro Autor más que poquísimas líneas: sólo menciona tres de sus obras filosóficas: *De causis corruptarum artium, In pseudo-dialecticos* y *De initiis, sectis et laudibus Philosophiae*, sin haberse enterado, a lo que parece, de que Vives escribió *De tradendis disciplinis*, que con el tratado *De causis corruptarum artium* forman la colosal enciclopedia *De disciplinis;* ni los opúsculos lógicos, ni los libros *De Prima Philosophia* y *De anima et vita*, limitándose a indicar que Vives fué humanista y antiescolástico; y diciendo a renglón seguido que más significativas que las concepciones de Vives son las de Mario Nizolio (198).

Menéndez y Pelayo, en cambio, pondera la importancia de la Filosofía de Vives, no ya en una monografía dedicada exclusivamente al estudio del Humanista valenciano, que pudiera parecer lo hacía con criterio de especialista, sino en obras de carácter general, como *La Ciencia española, De las vicisitudes de la Filosofía platónica en España, De los orígenes del criticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant*, y la *Historia de las ideas estéticas en España;* y llega a decir, entre otros muchos elogios, que «Vives tiene todas las buenas cualidades del Renacimiento y ninguna de sus exageraciones» (199); que es el escritor que más fácilmente compendia y personi-

(198) «Non moins incisif [que Lorenzo Valla y Rodolfo Agrícola] est l'espagnol L. Vives (1492-1540) *(De causis corruptarum artium, in Pseudodialecticos, De initiis, sectis et laudibus philosophiae)*. Il se dégoûta de la scholastique aux leçons de Jean Dullaert, a Paris; propagea ses idées humanistes et antiescolastiques dans les Pays Bas, a Louvain notamment, oú il entra en relation avec Erasme; se rendit en Anglaterre, mais revint mourir a Bruges, en 1540. Plus significatives, mais non moins impuissantes, son les conceptions de Marius Nizolius, de Modene (1498-1575)...» *(Histoire de la Philosophie Medievale)*, Lovaina, 1905, n.º 426, pág. 496.

(199) *La Ciencia española*, t. II, pág. 38.

fica las ideas todas y el saber acaudalado por el Renacimiento» (200); y que Vives es «prez la más alta de nuestra España» (201).

Entre tan opuestas opiniones, ¿qué se debe pensar? He aquí lo que yo creo:

Tiene la Filosofía de Vives doctrinas de originalidad manifiesta. En el juicio de las obras del Escritor español, que nos han servido de base para la exposición de sus ideas filosóficas, he procurado ir subrayando los puntos más originales de la doctrina vivista. Trató Vives de filosofar siempre por cuenta propia; y, por esto, no se adhirió jamás a escuela alguna determinada, y fué, como dice Feijóo, ciudadano libre en la república de las letras; y abrazó la verdad donde quiera que creyó encontrarla, en Platón, en Aristóteles, en los escolásticos....: pues su cultura y erudición inmensas le hacían familiares las doctrinas de todas estas filosofías; y si le pareció que, en algún extremo, ninguna escuela había alcanzado la verdad, procuró él hallarla discurriendo con completa independencia y por su cuenta.

No es, con todo, la novedad de doctrina lo más valioso y original de la Filosofía de Vives, sino la crítica que hace de la Filosofía anterior a él, analizando doctrinas y exponiendo, con relieve sorprendente, los defectos y errores que convenía corregir. Por esto dijo Menéndez y Pelayo que «Luis Vives es la crítica del Renacimiento personificada» (202); y Bonilla, que Vives sintetiza como ningún otro filósofo la dirección crítica del Renacimiento (203).

Aunque este aspecto negativo de la Filosofía de Vives es de lo más valioso y característico de la labor científica del Humanista valenciano, no es, sin embargo, el único rasgo que le distingue y da fisonomía propia inconfundible en la Historia de la Filosofía. Hay en Vives enseñanzas de precio incalculable sobre la dirección y el método que conviene seguir en Filosofía. Nuestro Autor encareció y demostró: que no se debía abusar del criterio de autoridad, ni del método deductivo y silogístico, ni de la discusión; que era preciso que el filósofo discurriera por cuenta propia, observara la realidad y la naturaleza, y usara de la inducción, guiándose por reglas adecuadas; que el hombre había de conocerse a sí mismo, reflexionando sobre los propios actos, encauzar la Filosofía y la ciencia hacia la práctica, pres-

(200) *La Ciencia española*, t. I, pág. 220.
(201) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. III, pág. 8.
(202) *La Ciencia española*, t. II, pág. 10.
(203) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*. Conclusión, pág. 568. Edición citada.

cindiendo de cuestiones baldías e inútiles, y escribir y hablar con corrección, orden y claridad, sin abusar del tecnicismo; etc., etc. Es, pues, Vives, maestro verdadero en Metodología filosófica; y, en este sentido, cabe decir con Lange que «se debe considerar a Vives como el más grande reformador de la Filosofía de su época» (204): porque, como escribió Don Juan Pablo Forner, Vives «enseñó los caminos de hacer útil la sabiduría..., descubrió los extravíos del entendimiento..., manifestó de qué modo se había errado en la formación de las ciencias..., dictó las leyes del buen gusto y de la verdad» (205).

Aquí está, en estos dos méritos señalados, lo más original de la labor filosófica de Vives; y el principal motivo de gloria del Polígrafo de Valencia.

Según Menéndez y Pelayo «el estilo filosófico de Vives es una verdadera creación» (206). El estilo de Vives es claro y sencillo, aunque no exento de ornato; varonil, suelto y fácil. El único defecto que yo le encuentro es ser, a veces, más retórico de lo que corresponde a obras didácticas y filosóficas. Cierto es que Alfonso García Matamoros tacha al lenguaje de Vives de duro, y que le censura por el empleo abusivo de vocablos greco-latinos (207); y que Francisco Sánchez (el Brocense) le acusa de inventor de nuevos términos latinos (208). El juicio de García Matamoros me parece recusable: porque éste fué un ciceroniano fanático; y el reparo del Brocense, para quien: «nihil enim nunc bene dicitur latine, nisi tantum illud quod in libris politioris latinitatis invenitur» (209), se desvanece considerando que al escribir en latín, aspiraba Vives, con muy buen acuerdo, a que éste no fuese una lengua muerta y fósil, sino idioma vivo, que debía evolucionar y transformarse para expresar adecuadamente conceptos nuevos o los mismos de los antiguos pero con una mayor exactitud y propiedad. Así considerado el

---

(204) *Historia del materialismo*, t. I, pág. 240 de la versión castellana por don Vicente Colorado, Madrid, 1903, 2.ª parte, cap. III.

(205) Prólogo *al lector* de la *Oración apologética por la España y su mérito literario*, Madrid, 1786, págs. XII y XIII.

(206) *Bibliografía hispano-latina clásica*, t. I, Madrid, 1902, pág. 876. Véase todo lo que escribe sobre el estilo de Vives.

(207) «...sermonis innata insitaque duritia, et vocabulis quibusdam graecolatinis, quae ad ampliandam linguam latinam excogitavit, orationis gratiam non obscurasset». *De adservanda hispanarum eruditione*. Pág. 43 de la ed. de las obras de García Matamoros, impresa en Madrid en 1769.

(208) «...qui tam audacter, tamque praepter aequum et decens, tot finxerit vocabula». *In Artem Poeticam Horatii annotationes*. Pág. 116 de la edición de las obras del Brocense, impresa en Ginebra en 1765.

(209) Loc. cit.

lenguaje, tuvo razón Vives al calificar este puritanismo ciceroniano de «ridicula religione, ne dicam superstitione stulta» (210). Dentro de la corrección conveniente, tiene tal modernidad el lenguaje de Vives que Naméche dice: «il nous est arrivé plusieurs fois en le lisant, d'oublier les trois siècles qui le séparent de notre époque, et de croire avoir sous les yeux un ouvrage écrit pour nos contemporains, tant les conseils, la manière, le langage, si plein de persuasion et de naturel, nous semblaient avoir d'actualité» (211).

V. ¿Existen el vivismo y discípulos de Vives? Influencia de Vives en España y en el extranjero.

Sobre si Vives fundó un sistema filosófico y puede, en verdad, tener discípulos están en desacuerdo los dos críticos que con mayor detención y cariño han estudiado la Filosofía del Escritor valenciano: Menéndez y Pelayo y Bonilla.

Menéndez y Pelayo defiende ardorosamente la existencia de un sistema filosófico vivista: «La importancia de Vives como metodólogo no ha de ocultarse a nadie que haya leído los libros *De tradendis disciplinis*. Mas no se limitó a esto la actividad científica del sabio valenciano. En los libros *De prima philosophia* desarrolló con sentido eléctico un sistema metafísico, inclinándose algunas veces a Platón, y con más frecuencia a Aristóteles; en los *De anima et vita* dió maravillosos ejemplos de análisis psicológico; en los tratados lógicos simplificó considerablemente e intentó reducir a la pureza del *Organon* la Dialéctica· en los libros *De veritate fidei christianae* aplicó a la Teología su sistema filosófico con lucidez de entendimiento y delicadeza de análisis asombrosos; sentó los fundamentos de la filosofía de la legislación, con el nombre de *ars justitiae;* en el discurso *In pseudo-dialecticos* clamó como ninguno contra la barbarie de la escuela, y, por último, convirtió sus principios a la crítica filosófica en la censura de las obras de Aristóteles, en el librito *De initiis, sectis et laudibus philosophiae*, y en otros opúsculos, por los cuales le da Brucker la primacía entre los restauradores de la filosofía al modo de los antiguos. Tenemos, pues, un sistema completo sustituyendo al anti-

---

(210) *De causis corruptarum artium*, lib. II, cap. I, t. VI de las obras de Vives, ed. cit., pág. 81.

(211) *Memoire sur la vie et les écrits de Jean Louis Vives* (sin lugar ni año de impresión), pág. 76.

guo, con su Metafísica, Lógica, Psicología y Teodicea, y en parte muy fundamental nueva y metódicamente enlazadas» (212). Más aún: para Menéndez y Pelayo, no sólo existe el sistema vivista, sino que éste es el mejor y más perfecto de todos los sistemas filosóficos: «La verdad es que (el vivismo) no peca por ninguno de estos capítulos (aristotélico, antiaristotélico, baconista, cartesiano, partidario de las ideas innatas, sensualista...), sino que encierra en una vasta síntesis lo mejor y más sólido de todos, sin las exageraciones y el exclusivismo de ninguno» (213). Todavía más: según Menéndez y Pelayo, el vivismo es el sistema filosófico español que ha ejercido mayor influjo en Europa: «Vives es la más elevada personificación de la España científica. Si ese calificativo está reservado para el filósofo más original y de más hondo influjo en el pensamiento europeo, ¿quién podrá disputárselo al polígrafo de Valencia?... no Suárez...; no el mismo Ramón Lull...; no Moisés ben Maymón; no Avicebrón...; no León Hebreo...; no Séneca» (214).

Bonilla, por el contrario, niega que exista el sistema vivista; y que, si se habla exactamente, pueda Vives tener discípulos: «Conviene ante todo precisar los términos de la cuestión, y en especial el concepto de *escuela*. La palabra escuela—dice con gran acierto un ilustre crítico de nuestra patria—en filosofía, en política y en algunas ciencias, es un centro donde reinan principios fijos, donde se respeta un sistema, donde todo se deriva de una disciplina doctrinal previa y rigurosamente establecida. En este sentido, no vacilamos en declarar que Vives no es jefe ni fundador de escuela alguna, y que el término *vivismo* es un vocablo vacío de significación concreta. Porque no basta iniciar una doctrina, sentar un principio aislado, para considerarse jefe ni representante de una escuela. Es preciso que la idea se sistematice, que el principio encarne en un organismo doctrinal determinado, que haya, en suma, una disciplina científica, para que semejante denominación pueda justamente aplicarse... Ahora bien, ¿dónde está el *sistema* de Vives?... (Vives) no es creador de sistemas ni fundador de escuelas... No habiendo *sistema*, ni *escuela*, ni *maestro*, claro es que no puede haber *discípulos* en el exacto sentido de la palabra. Por eso carece de fundamento sólido cuanto se ha dicho acerca de los representantes del *vivismo*, tomando el vocablo en el concepto que aquí le rechazamos... No hay ni ha habido vivistas, por la

(212) *La Ciencia española*, t. I, págs. 263-264.
(213) *La Ciencia española*, t. II, pág. 28.
(214) *La Ciencia española*, t. II, pág. 18.

sencilla razón de que no existe un cuerpo sistemático de doctrina, un organismo filosófico definido que merezca el nombre de vivismo» (215).

No es necesario aquilatar mucho ahora lo que exactamente es un sistema filosófico. Basta consignar que, teniendo Vives ideas filosóficas originales; y, sobre todo, un método y un procedimiento personal y característico en Filosofía, aquellas ideas han sido admitidas, y este método, seguido por filósofos posteriores a Vives. En este sentido no se puede dudar que existe el vivismo y que el Filósofo valenciano ha tenido discípulos. Y así planteada la cuestión, hasta Bonilla admite el vivismo y los discípulos de Vives: «Hay pensadores que han seguido la tendencia general representada por Vives o que han adoptado su opinión acerca de alguna cuestión determinada» (216).

De la influencia de Luis Vives en España, y de los discípulos españoles que ha tenido nuestro Autor (217), habla Menéndez y Pelayo en estos términos: «Luis Vives es el patriarca de una serie de pensadores críticos: sus discípulos se llaman Dolése, Gélida, Melchor Cano, Fox Morcillo, Gómez Pereira (con ciertos vislumbres de *empirismo* en ocasiones), Isaac Cardoso, Pedro de Valencia y Caramuel, y en el siglo XVIII el deán Martí, Tosca, Feijóo, Mayans, Viegas, Piquer y su ilustre sobrino Forner, que hace profesión de *vivismo* clara y descubiertamente en repetidos lugares de sus obras impresas y manuscritas... en cuanto a los peripatéticos clásicos, los ramistas, los partidarios del empirismo sensualista, y los moralistas, ya estoicos ya epicúreos, nadie negará que constituyen grupos perfectamente definidos, si bien casi todos ellos pueden considerarse como derivaciones más o menos próximas de la corriente vivista» (218).

No es indudable, ni muchísimo menos, que todos los españoles que en esta lista incluye Menéndez y Pelayo sean propiamente discípulos de Vives, aunque en algo, todos ellos siguieron al Filósofo valenciano, como resulta patente examinando la doctrina de cada uno de aquéllos.

---

(215) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento.* Conclusión, págs. 566-570.
(216) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento.* Conclusión, pág. 570.
(217) Sobre los discípulos que Vives tuvo en vida, habla bastante ampliamente Mayans en la *Joannis Ludovici Vivis Valentini vita* (t. I de las obras de Vives, págs. 188 y siguientes). Bonilla menciona estos discípulos de Vives en el cap. XIII de la 2.ª parte de su *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento* (págs. 551 y 552). No me detengo en este punto porque no se trata de discípulos propiamente filosóficos de Vives.
(218) *La Ciencia española,* t. I, pág. 126.

Si Vives tuvo discípulos extranjeros (219) y si influyó algo en la Filosofía posterior a él, lo vamos a ver ahora mismo. Dijo Campoamor que «Vives sembró no las ideas, sino los sistemas a granel» (220); y Menéndez y Pelayo, que «de Vives procede la filosofía moderna, así en lo bueno como en lo malo; pero en lo malo procede ocasionalmente...» (221). Quizá haya exageración en estas afirmaciones; pero que en ellas existe mucho exacto, nadie que conozca el desarrollo de las ideas filosóficas lo podrá negar.

Vives y Ramus.

Pedro de la Ramée, o Petrus Ramus, latinizado su nombre y apellido, cual era corriente en la época del Renacimiento, aunque fué un personaje histórico y verdadero, tiene rasgos de figura novelesca (222).

Nació en el año 1515 en Cuth, en la Picardía, de familia de labradores pobres. Como ayuda de cámara del Señor de la Brosse, colegial del famoso Colegio de Navarra, en París, entró Ramus en esta casa de estudios; y comenzó a cursar la Facultad de Artes. Fué discípulo en Filosofía de Juan Hennuyer, que más tarde llegó a ser Obispo de Lisieux; y entre sus condiscípulos tuvo al poeta Ronsard y al Cardenal de Guisa, Carlos de Lorena, que protegió a nuestro Filósofo y a quien éste dedicó muchas de sus obras. En 1536 se graduó de Maestro en Artes, logrando que su doctorado fuese sonadísimo en toda Europa, pues, en los ejercicios académicos, sostuvo esta tesis: *Quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse.* En 1543 publicó en París, impresas por Jacobo Bugardo, sus célebres obras filosóficas: *Petri Rami veromandui Aristotelicae animadversiones* y *Petri Rami veromandui Dialecticae partitiones*, obra esta última que en posteriores ediciones, modificó su título por este otro: *Petri Rami*

---

(219) Prueba de este gran influjo de Vives fuera de España son los muchos estudios monográficos que han dedicado a Vives los extranjeros. Bonilla inserta una extensa nota bibliográfica de muchos de estos trabajos, en el párrafo II de la *Bibliografía* que va al final de su *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*, págs. 743-746.

(220) En su discurso de recepción en la Real Academia Española.

(221) *La Ciencia española*, t. II, pág. 17.

(222) Sobre Ramus han escrito: Carlos Waddington, *Ramus (Pierre de la Ramée) sa vie, ses écrits et ses opinions*, París, 1855; Desmazes, *P. Ramus, sa vie, ses écrits, sa mort*, París, 1864; Pierrepont Graves, *Peter Ramus and the educational reformation of the sixteenth century*, Nueva York, 1912; etc.

veromandui institutiones (223). Fué enorme el revuelo que provocaron estos tratados, sobre todo el primero, a causa de los violentísimos ataques que dirigía al Estagirita. Pedro Galand, Rector de la Universidad de París, designó a Joaquín de Perion, Doctor por la Sorbona, y al jurisconsulto portugués Antonio de Govea, de quien nos ocuparemos en el lib. III de esta *Historia*, para que contestaran a Ramus y defendieran a Aristóteles. Ambos editaron en París y en el mismo año 1543, Perión las *Pro Aristoteles in Petrum Ramum orationes II*, y Govea la *Pro Aristotele responsio adversus Petri Rami calumnias*. Fué tan grande el alboroto que produjo esta controversia, que se llevó el asunto al Parlamento. Al año siguiente, 1544, el Rey Francisco I avocó a sí los diversos procesos incoados ante el Parlamento de París; y ordenó que, para proveer pronta y equitativamente, Ramus y Govea discutieran sobre el contenido de los dos libros del primero, arguyendo el portugués y defendiendo el picardo; y, para fallar en justicia, se constituyó un jurado que presenciara la disputa, el cual estaba compuesto por una persona designada por el Rey, que lo fué el teólogo Juan de Salignac, dos por Ramus, a saber, el canonista Juan Quintan y el médico Juan de Beaumont, y otras dos por Govea, el filósofo italiano Francisco Vimercato y el helenista Pedro Danés. Verificóse la disputa en los días 9 y 10 de febrero de 1544, y en ella hubo incidentes movidísimos, tanto que los dos representantes de Ramus se retiraron del jurado; pero los otros tres miembros del mismo dictaron su fallo el 1 de marzo de 1544, y por él condenaron las doctrinas de Ramus, considerando a éste como temerario, arrogante e imprudente al atacar a Aristóteles cual lo había hecho. El Rey aprobó este fallo, condenó las dos obras de Ramus, prohibiendo fueran reimpresas, y vedando a Ramus censurara nuevamente a Aristóteles o a algún otro autor antiguo recibido y aprobado, y leer o explicar Dialéctica o Filosofía sin expresa licencia regia. La Universidad de París celebró mucho este triunfo; y fijó la sentencia en los muros de la ciudad para mayor difusión y conocimiento del asunto. No obstante, Ramus leyó después Retórica y Matemáticas en el Colegio del Ave María, y en 1545 fué llamado al Colegio de Presle. Muerto Francisco I y ayudado Ramus por su condiscípulo y amigo el

(223) Para conocer estas obras, que no llevan división alguna en libros, capítulos, etc., me he servido de la reimpresión de ellas contenida en la colección intitulada *Antonii Goveani opera iuridica, philologica, philosophica*, dirigida por Jacobo van Vaassen, e impresa en Rotterdam en 1766 (Biblioteca Nacional de Madrid, sig. $\frac{1}{22629}$).

Cardenal de Guisa, logró que el rey Enrique II le levantara, en 1547, las prohibiciones que sobre él pesaba para enseñar Dialéctica y Filosofía; y aún consiguió, en 1552, una cátedra en el Colegio Real de Francia, comenzando sus explicaciones ante un auditorio numerosísimo. Diez años enteros estuvo explicando las cinco artes liberales: Gramática, Retórica, Dialéctica, Aritmética y Geometría, logrando gran éxito y prestigio en la Corte, el Parlamento y la Universidad. En 1562 Ramus se tornó calvinista, hecho que le privó de la protección del Cardenal de Guisa, y que le obligó, en 1568, a salir de Francia. Fué bien recibido por los protestantes suizos y alemanes; y explicó públicamente Lógica en Heidelberg, Ginebra y Lausana. Cierto es que, una vez que el tratado de San Germán puso fin a la tercera guerra de religión, tornó a Francia, fué restituído al Colegio de Presle, y se le reconoció como profesor real; pero no pudo volver a explicar la cátedra de Filosofía y Elocuencia. Ramus murió trágicamente asesinado el 26 de agosto de 1572, después de la célebre matanza de *Saint Barthélemy*.

Ramus fué uno de los personajes que más se significaron en el movimiento filosófico de protesta contra la dirección aristotélica, que, a la sazón, predominaba en las escuelas y en los libros, y que, en la época del Renacimiento, se manifestó por Lorenzo Valla, Rodolfo Agrícola (Hysmann), Mario Nizolio...

Quiso Ramus ser un innovador de todas las artes liberales. Para ello publicó un gran número de compendios, tanto que Bacón le llama despectivamente *compendiorum pater* (224). Mas no le dió el tiempo para realizar tan vastos proyectos. Ante todo, Ramus aspiró a reformar la Dialéctica; y en los trabajos que para ello realizó, cifra él mismo su mayor gloria: «Si de vigiliis studisque meis interroges (escribe, dirigiéndose al lector en la carta prólogo de los dos libros de Dialéctica), sepulchri mei columnam e logicae artis institutione desiderem» (225).

Para así reformar totalmente la Dialéctica, Ramus se propuso: deshacer por completo la Lógica que, a la sazón, reinaba en todos sitios, que era la aristotélica; y, después, sobre las ruinas de ésta, levantar su nueva Dialéctica. A lo primero, la labor negativa y destructora, dirigió Ramus sus celebérrimas *Aristotelicae animadversiones;* y a lo segundo, el trabajo positivo y constructor, las *Dialecticae partitiones*.

(224) En el opúsculo *Temporis partus masculus*, cap. II, párrafo III.
(225) *Dialecticae, libri duo.* (París, 1572). Carta al lector, pág. 2.

Fijándonos sólo en lo más saliente, las *Aristotelicae animadversiones* pueden reducirse a esto:

Los dialécticos son de dos clases: unos buscan sinceramente la verdad; otros siguen sólo a un maestro, identificando sus opiniones con las de él, sin preocuparse de más, ni trabajar por encontrar la verdad. De los gramáticos tomaron los dialécticos los términos que emplean en su arte. Los tratados que constituyen el *Organon* aristotélico pertenecen: a la invención de los argumentos, las *Categorías* y los siete primeros libros de los *Tópicos;* al juicio de los mismos argumentos, los tratados *De interpretatione* y los dos *Analíticos;* y a la práctica o ejercicio de los argumentos, el último libro de los *Tópicos* y el tratado de los *Raciocinios sofísticos*. El *Isagoge* de Porfirio, que se considera como introducción necesaria del *Organon* aristotélico, es totalmente inútil: porque ya Aristóteles estudia los predicables en el libro I de los *Tópicos*, y porque las explicaciones de Porfirio sobre los cinco predicables son oscuras e inadmisibles. En las *Categorías* erró Aristóteles: porque la doctrina de los términos unívocos está tomada de los gramáticos; porque lo concerniente a los términos derivados corresponde al tratado de la argumentación; y porque varias de las reglas sobre las relaciones mutuas de los términos son de escasa utilidad. La doctrina de los post-predicamentos, está expuesta con desorden y demasiada brevedad. La de los predicamentos, es incompleta; porque las categorías aristotélicas no comprenden todos los géneros, especies y diferencias de cosas que son posibles. Los *Tópicos* exponen doctrinas sobre la invención en forma caótica, y están llenos de repeticiones innecesarias. Entre todas las cuestiones que pueden ser propuestas se fijan, a fin de hacer resaltar más el poder de la Dialéctica, en cuatro géneros de cuestiones sofísticas. El tratado *De interpretatione* está tomado de las enseñanzas de los gramáticos; carece de valor dialéctico; y aún allí donde Aristóteles estuvo más acertado, como al escribir de la contradicción, erró notoriamente, atribuyendo especies falsas a la contradicción. La doctrina peripatética sobre el nombre y el verbo finitos es una fantasía incoherente. La doctrina sobre las proposiciones finitas e infinitas, es efecto de las quimeras forjadas sobre los nombres y los verbos; y, si se aceptara esta doctrina, habría que admitir no menos de ciento cuarenta y cuatro especies de proposiciones diversas. No hay otra razón para que se llamen *Analítica* a los libros que así denomina Aristóteles, sino es porque destruyen y corrompen el juicio de que dotó al hombre la naturaleza. Las reglas de los *Analíticos* sobre la conversión

de las proposiciones, son monstruosas, inútiles y contradictorias con el proceso del entendimiento al discurrir. El principio: *Dictum de omni et dictum de nullo*, considerado por Aristóteles como fundamento del silogismo, es del todo inútil: porque no es más claro que el mismo silogismo. Las reglas aristotélicas sobre los modos viciosos de la segunda figura cuando la proposición, o premisa mayor, afirma o niega algo del todo, o la asunción, o premisa menor, afirma o niega algo de la parte, son verdaderas fantasías quiméricas. La doctrina aristotélica acerca de los silogismos mixtos, es completamente inútil. La distinción entre contingentes necesarios y contingentes no necesarios, es un filtro encantador. Es erróneo que en la segunda figura del silogismo nada necesario pueda concluirse de dos proposiciones una necesaria y otra contingente. La doctrina sobre la invención del término medio para los silogismos, es el sexto y el mayor de todos los fantasmas aristotélicos, verdugo preparado por el Estagirita para los estudiantes; y está llena de innumerables preceptos y de inútiles repeticiones. Hizo mal Aristóteles al no considerar a la invención y al ejemplo como raciocinios truncados e imperfectos, cual considera al entimema: ya que si a aquéllos se les añade la premisa menor o asunción, resulta de ellos un silogismo perfecto, lo mismo que acontece con el entimema. No era necesario separar en los *Analíticos* la materia de los primeros y la de los segundos: porque el silogismo y la prueba necesaria están íntimamente ligados. Es extraño que Aristóteles preceptuase el empleo de una especie de silogismo al tratar de las causas de las cosas, los de la primera figura en *Bárbara*, y señalase otras especies de silogismos cuando se tratare de demostrar la existencia de las cosas, los modos legítimos de las figuras segunda y tercera. Después de haber afirmado que solamente es posible la demostración respecto a lo universal, inmutable y eterno, ¿a qué fin pregunta Aristóteles si la demostración puede o no tener lugar en orden a todas las cosas? Hizo mal el Estagirita al alterar los vocablos y términos de expresión que se usaban antes de él. ¿Por qué pregunta Aristóteles si definidos y separados los extremos del término medio, éste puede ser infinito? ¿No es esto tan ridículo e inútil como preguntar si una vara que tiene extremos definidos y claros, es ella finita? Sin fundamento alguno distinguió el Estagirita la definición de la demostración, siendo así que ambas son la misma cosa, sobre todo tratándose de la investigación. Torpemente procedió Aristóteles al no aclarar con ejemplos tomados de los oradores y poetas, su doctrina, y al imitar ridículamente a los geómetras, cual si deseara que sus obras

fueran admiradas por quienes sólo conocen las letras y, sin embargo, no llegan a saber leer.

La Dialéctica ramista, o parte positiva de la Lógica aceptable según la construye Ramus en sus *Dialecticae partitiones*, puede sintetizarse en lo siguiente:

La Dialéctica es el arte de discurrir, es decir, de discutir y de usar de la razón rectamente y bien. El origen de la Dialéctica es triple: la naturaleza o aptitud natural de cada hombre para razonar; la doctrina, el arte, es decir, el conjunto de reglas que dirigen a la naturaleza en el uso de la aptitud natural para discurrir; y el ejercicio, que pone en práctica las reglas del arte, y, repetido, engendra el hábito. Estos tres principios de la Dialéctica se subordinan mutuamente. Por esto se debe averiguar ante todo cómo procede la naturaleza en el uso de la razón natural al discurrir. Así la Dialéctica, después de ser discipula, podrá llegar a ser maestra. Por consiguiente, el método de Ramus para formular las reglas dialécticas consiste en estudiar el procedimiento de la naturaleza en el discurso, tomando como objeto de estudio los sujetos más perfectos y escogidos en el orden intelectual; y luego concretar en reglas aptas los procedimientos que al discurrir emplean de modo natural e intuitivo esos sujetos, cúspides de la perfección. La Dialéctica tiene dos partes: invención y disposición de los argumentos: porque la finalidad práctica de la Dialéctica es, una vez propuesta una cuestión cualquiera, hallar los argumentos adecuados para tal cuestión y ordenarlos rectamente. Para hallar los argumentos, Ramus da los preceptos que denomina *Topi*, sedes de los mismos argumentos. Clasifica éstos en dos especies: artificiales e inartificiales, según prueben y concluyan o no por sí mismos, con eficacia intrínseca. Los argumentos inartificiales se fundan en los testimonios de autoridad, provenientes de Dios o de los hombres. Los tópicos o sedes de donde pueden sacarse los argumentos, son diez: causas, efectos, sujetos, adjuntos, oposición, comparación, razón de nombre, definición y testimonio. En la disposición o juicio, que distribuye y ordena convenientemente los argumentos hallados, distingue Ramus la *axiomática*, que estudia las proposiciones; y la *dialéctica*, que analiza las deducciones. Pero la regla común, según la que todo debe ser juzgado en la Dialéctica, es el silogismo. La disposición en la Lógica tiene tres especies: enunciación, silogismo y método. Enunciación o axioma es la disposición de un argumento o proposición con otro, de modo que resulte el juicio de que algo es o no es. El silogismo, «dispositio, qua quaestio cum argumento disposita, necessario

concluditur», consta de dos partes: antecedente, que, a su vez, está formado por la proposición o premisa mayor, y la asunción o premisa menor; y el consiguiente o la conclusión. El silogismo puede ser: simple o categórico, si sus proposiciones son tales, y admite tres figuras o modos, que a su vez dan lugar a catorce especies; y compuesto o condicional, si sus proposiciones son de esta índole, y sólo tiene dos modos legítimos, afirmativo y negativo. Para Ramus, Aristóteles desconoció el silogismo compuesto, el cual fué inventado después del Estagirita y usado por Teofrasto, Eudemo y los estoicos. El método, que es una especie de atajo, aunque es uno, admite dos formas: la doctrina o ciencia y la prudencia, que dan lugar a su división adecuada. El método de doctrina parte de principios generales y universales para llegar a lo singular e inferior; y el de prudencia, se amolda a lo que piden las circunstancias de personas, cosas, tiempos y lugares. Uno y otro piden que primero se defina el objeto y luego se le divida convenientemente. La importancia de cuanto se refiere al método, que es grandísima, está principalmente en la práctica, e interesa, no ya conocer las reglas lógicas, sino aplicarlas, que vale más tener práctica sin arte, que arte sin práctica, aunque la perfección está en unir ambas cosas. Es preciso distinguir dos suertes de ejercicios dialécticos: el análisis y la génesis. El primero reflexiona sobre un pasaje cualquiera para averiguar sus defectos y sus méritos, y seguir el proceso del pensamiento de quien construyó tal pasaje. En la génesis, el estudiante debe aprender a componer. Pero todo esto, más que a la Dialéctica, pertenece a la Retórica.

Tal es, en pocas palabras, la obra dialéctica de Ramus. Si se la examina imparcialmente, tanto en su aspecto negativo como en su fase positiva y constructora, Ramus tiene que salir muy mal parado del juicio.

En la parte negativa del ramismo, esto es, en sus censuras al Estagirita, contenidas en las *Aristotelae animadversiones*, el fallo tiene que ser adverso a Ramus. No hablemos de la dureza del ataque a Aristóteles, que con decir que el Crítico picardo le presenta como sofista, impostor y sacrílego, hemos indicado lo suficiente. No nos fijemos, tampoco, en lo que supone el exponer doctrinas ajenas sin expresar de donde se toman. Notemos solamente que Ramus incurre en errores enormísimos: hace a Aristóteles fiel discípulo de Platón en todo, menos en la cuestión de las ideas; asegura que el fundador de la Dialéctica fué Prometeo; sostiene que el Estagirita nunca pensó en la naturaleza; y, para que nada falte, se contradice

lastimosamente: porque después de haber proclamado a la faz del mundo que cuanto Aristóteles enseñó es falso, invoca el testimonio del mismo Estagirita para demostrar algunas afirmaciones, y dice que Aristóteles conservaba el hábito de investigar la verdad y que, por esto, empleó la discusión en todo.

La labor positiva y constructora de Ramus, puede decirse que es nula: porque, sobre no tener mérito alguno extraordinario, ni originalidad total, el sistema que desarrollan las *Dialecticae partitiones*, la Dialéctica ramista no ha logrado aceptación, sobre todo, pasados los primeros entusiasmos. Ramus sólo conoce un método: el deductivo y silogístico; quiere aplicarle a todo, ciencias, artes liberales, etcétera; y no se dió cuenta de que las ciencias físicas sobre todo, requieren otro método: el inductivo. La Lógica de Ramus, más que filosófica es retórica, proponiéndose muy principalmente aplicar la Retórica a la Dialéctica; y así, de las cuatro partes en que desde antiguo se dividía la Retórica: invención, disposición, elocución y acción, Ramus pasó las dos primeras a la Dialéctica. Algunos méritos, sí tiene la Dialéctica que construyó Ramus: es clara, sencilla y práctica, aunque elemental; y aligeró la Lógica de muchas de las reglas que en ella habían ido acumulando los malos comentadores del Estagirita y los escolásticos decadentes, sobre todo desde que el Nominalismo invadió las escuelas; pero, muchas veces, la poda de Ramus resulta excesiva.

En síntesis: puede decirse que lo único que hoy queda en pie de la labor de Ramus es la crítica apasionadísima, y en muchas cosas injustificada, de la doctrina del *Organon* aristotélico. Es decir, puede establecerse como juicio general sobre el Filósofo picardo, el de Menéndez y Pelayo en estas palabras: «se limitó (Ramus) a afirmar *ex cathedra* que cuanto Aristóteles había enseñado era error y mentira, y sustituyó palabras a palabras sin utilidad alguna para la ciencia» (226).

Aun en punto a originalidad es bien poco el mérito que puede asignarse a Ramus. A pesar de las inventivas de éste contra Aristóteles, fueron muchas las cosas que la parte positiva de la Dialéctica ramista tomó del *Organon:* de éste es lo mejor que hay en las *Dialecticae partitiones;* y con frecuencia acontece que las novedades de Ramus respecto al Estagirita son, en esto, puramente verbales. Conociéronlo los contemporáneos del Antiaristotélico francés, y decían: «¡Oh quantum debet Ramus Aristoteli!» (227).

(226) *La Ciencia española*, t. I, Madrid, 1887, pág. 260.
(227) Esteban Pasquier, *Iconum libri II*, París, 1618, lib. I, núm. 159.

Aun en la parte crítica y negativa del ramismo, no es todo original en las *Aristotelicae animadversiones.* Fueron varios los autores de los que Ramus tomó muchas de sus críticas a Aristóteles. ¿Fué Vives uno de ellos? Desde luego Ramus no lo reconoce ni confiesa: ni una vez siquiera cita en sus obras el nombre de Vives; pero si se cotejan las críticas principales que ambos dirigen a los tratados del Estagirita, y que están contenidas en los capítulos II y III del libro III del tratado *De causis corruptarum artium,* de Vives, y en el opúsculo *Aristotelicae animadversiones,* de Ramus, al instante se advierte que la coincidencia en muchos puntos es perfecta.

Al tratado de las *Categorías* le pone Ramus el mismo reparo que Vives: que las categorías aristotélicas son incompletas, porque pueden darse otros géneros supremos además de los que señala y estudia el Estagirita. Respecto a los *Tópicos,* Ramus coincide con Vives en tener la exposición de la doctrina de este tratado como desordenada; y en calificarla de inútil para la práctica de la Dialéctica. En orden al tratado *De interpretatione* repite Ramus lo que había escrito Vives: que la materia de esta obra es más propia de la Gramática que de la Dialéctica. Al tratado de los *Primeros analíticos* le atribuye Ramus el defecto que antes había notado Vives: la redundancia. En el tratado de los *Posteriores analíticos* Ramus conviene con Vives en que, además de sobrar muchas cosas, la doctrina sobre la demostración es vana e inútil. Al *Isagoge,* de Porfirio, le pone Ramus la misma tacha que Vives: que define mal lo que son el género, la especie, la diferencia, lo propio y el accidente. Luego, aun fijándonos tan sólo en algunos puntos de los de mayor tomo, y sin tener la pretensión de abarcarlos todos, resulta evidente la coincidencia de Ramus con Vives al censurar la labor lógica de Aristóteles (228).

Ramus no coincidió con Vives en la forma de criticar las obras de Aristóteles. Los ataques de aquel son violentísimos y destemplados, mientras que los de éste, aunque, a veces, habla del Estagirita con dureza, generalmente son mesurados, y, además de reconocer el mérito extraordinario del Filósofo en la organización de la Dialéctica, hasta cuando disiente de sus doctrinas, manifiesta su respeto al Estagirita (229).

(228) Bartolomé Keckermann, en el cap. VI del tratado II de sus *Praecognitorum logicorum,* págs. 90-92, coteja la doctrina de Ramus con la de Vives, para demostrar que aquel copió a éste, no ya en las censuras a Aristóteles, sino en toda la doctrina dialéctica.

(229) Véase, por ejemplo, los términos en que Vives habla de Aristóteles,

Las fechas en que se publicaron el tratado *De causis corruptarum artium*, primera parte de la enciclopedia *De disciplinis*, de Vives, año de 1531, y las dos obras de Ramus, *Aristotelicae animadversiones* y *Dialecticae partitiones*, en 1543 ambas, dejan sobradísimo espacio de tiempo para que, antes de ponerse a escribir contra Aristóteles, pudiera conocer Ramus las críticas y censuras que al *Organon* había dirigido el Filósofo valenciano, máxime si se tiene en cuenta la difusión que alcanzaron en Francia las obras de Juan Luis Vives.

Bien se ve, por todo lo dicho, que no es infundado el pensar que Vives influyó en Ramus muy notablemente. Así lo reconocen, entre otros autores que pudieran citarse, García Matamoros, Keckerman, Horn, Rapín, Gassendi, Brucker... (230).

Vives y Bacon.

La vida de Francisco Bacon tiene, cual la de Ramus, no pocos rasgos de novela; pero no es necesario exponerla con grandes pormenores, porque es conocidísima. Nació el 22 de enero de 1561 en York House; y fué hijo de Sir Nicolás Bacon, Lord guarda sellos, y de su segunda mujer, Ana Cooke. Estudió en la Universidad de Cambridge, cobrando desde el principio mucha antipatía a la doctrina aristotélica, que le pareció esteril para producir obras prácticas, y sólo apta para discusiones inútiles. Viajó por Francia; y, al morir su padre, tornó a Inglaterra, comenzando a estudiar Leyes en 1580, y recibiendo en 1582 el título de abogado, aunque sin ninguna afición a la carrera. Enseñó, escribió, y desempeñó cargos públicos de la mayor importancia, llegando a ser Lord Gran Canciller. Fué, también, enaltecido con varios títulos nobiliarios. En 1621 fué acusado ante el Parlamento inglés. Reconoció su culpa; y fué castigado con severísimas penas, y puesto en prisión en la Torre de Londres. Indultado, vivió en retiro hasta el año 1626, en que murió.

Arrojadísimo en todo, Bacon quiso levantar de nuevo y sobre cimientos jamás empleados el edificio de la ciencia. Para ello escribió, aparte de otras obras de menor importancia, los tratados *De dignita-*

---

precisamente cuando va a criticar los tratados del *Organon*, en el cap. II del lib. III *De causis corruptarum artium* (págs. 114 del t. III de las obras de Vives).

(230) No transcribo los testimonios de estos autores porque fácilmente pueden leerse todos en la *Vita* de Vives, por Mayans (t. I de las obras de Vives, págs. 105-108).

te et augmentis scientiarum y *Novum organum scientiarum, sive indicia rerum de interpretatione naturae* (231).

Sobre el mérito que en el orden filosófico y en el científico corresponde a la labor de Bacón, se ha discutido muchísimo. Hay quienes le elevan punto menos que a las nubes, como Descartes, Condillac, D'Alembert...; y quienes le reducen a poquísimo, casi a nada, cual Hume, Biot, Bain, Liebig, Macaulay, Lange, Remusat, Lefévre, Claudio Bernard...

Lo más original y valioso de la Filosofía baconiana es su metodología. Bacon despreció como inútil la Filosofía anterior a él, incluso la clásica y la escolástica, repudió el silogismo y construyó su nuevo método inductivo, que, según va expuesto en el libro II del *Novum orgánum scientiarum*, puede reducirse a lo siguiente:

Propúsose Francisco Bacon componer un tratado lógico que dirigiera al entendimiento humano, enseñándole a no adherirse a abstracciones vacías ni a buscar puras quimeras, sino a conocer la naturaleza, analizándola y descubriendo las acciones y propiedades reales de los cuerpos; es decir, intentó enseñar la verdadera ciencia que se apoyara, por un lado, en la realidad de las cosas y, por otro, en la índole del espíritu humano.

Para conocer la verdad importa al hombre llegar cuanto antes al estado eucataléptico, o de liberación de los ídolos o fantasmas que impiden ver exactamente las cosas. Estos ídolos son imágenes, no sólo falsas, sino engañadoras, que no dejan al espíritu humano conocer la realidad tal cual ella es. Clasifícanse estos ídolos en cuatro especies, atendiendo a su respectivo origen. Unos provienen de la misma naturaleza del género humano, de lo que es connatural al hombre y como que pertenece a su raza, los que Bacon denomina ídolos de la raza o de la tribu, *Idola tribus*. Otros provienen del especial modo de ser de cada hombre, quien, según nuestro Autor, se halla como encerrado en una cárcel desde la cual mira el resto del mundo; y son los ídolos de la propia caverna, *Idola specus*. Otros provienen del lenguaje que sirve a los hombres para comunicarse mutuamente; y que, como pertenecen a la vida exterior y de relación humana, los llama el Filósofo inglés, ídolos de la plaza pública, *Idola fori*. Otros, por último, provienen de las distintas escuelas filosóficas, que aspiran a dirigir al hombre; y, como, según Bacon, los filósofos se presentan ante los demás cual actores en escena, éstos ídolos son los del teatro, *Idola theatri*.

(231) Manejo la edición de Venecia de 1762.

Libre el alma humana del perniciosísimo influjo de estos ídolos, que la impiden conocer la verdad, puede, sin dificultad, acudir al maestro de la verdad, la naturaleza, y escuchar sus lecciones, y luego clasificarlas y conservarlas.

El método digno de tal nombre debe proveer a las facultades cognoscitivas del hombre de cuanto es necesario para que desaparezca el pernicioso influjo de los ídolos, que dificultan el conocimiento de la verdad, y, en cambio, el hombre reciba fácilmente las lecciones de la naturaleza, maestra insustituíble de la verdad. Los conocimientos humanos se adquieren por los sentidos, se conservan en la memoria, y se transforman y clasifican por la razón. A estas tres clases de facultades debe, pues, dirigirse el método para ayudarles a conocer la realidad y la verdad, siempre siguiendo el magisterio de la naturaleza.

En orden a los sentidos, el método baconiano les provee de tres clases de auxilios a fin de que ellos lleguen a conocer la realidad. Para corregir los defectos en que incurran en cuanto atañe a la materia de los conocimientos, están la historia y los experimentos. Para corregir la debilidad e impotencia natural de los mismos sentidos, las sustituciones. Para corregir las desviaciones en los conocimientos, las rectificaciones.

Las indicaciones de la *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem* sirven para lograr un conjunto de hechos tan extenso como sea posible, y que sea base de todas las operaciones cognoscitivas para el logro de la verdadera ciencia. Reunidos los hechos es necesario discernirlos; pero esto, más que cuestión de método, lo es de sagacidad natural de cada sujeto.

Para saber provocar y escoger los experimentos útiles en cada caso, hay ocho procesos experimentales: variación, prolongación, traslación, vuelta, comprobación, aplicación, combinación y el acaso en la experiencia. Los experimentos son auxiliares de los sentidos en la busca de datos y hechos a través de la experiencia. Si ésta procede con orden y método, merece el nombre de *literata experientia*.

Para suplir la insuficiencia cognoscitiva de los sentidos está lo que Bacón llama *Instantiae lampadis*, que, por medio del microscopio, del telescopio, etc., sirve para extender inconmensurablemente el radio de acción del conocimiento sensible.

Para la rectificación de los conocimientos sensibles, se ha de procurar no dejarse sorprender por las ilusiones de los sentidos, y, sobre todo, repetir los experimentos.

La memoria, indispensable en el conocimiento humano, como

hemos dicho, falla por dos motivos: por no retener la multitud de hechos conocidos por sentidos, y por no suministrar en un momento dado aquellos hechos que son necesarios para la experiencia y el conocimiento ulterior. Para obviar lo primero, Bacón aconseja se supla la debilidad de la memoria por la escritura. Para remediar el segundo, origen de las faltas en la intervención de la memoria, cree Bacón deben separarse de la Historia Natural General ciertos hechos, y así construir historias particulares, como las que él formó e intituló *Historia vitae et mortis, Historia ventorum,* etc., etc. Estas subdivisiones proporcionan a la memoria una ayuda excelente y eficacísima.

No basta conservar, por los procedimientos dichos, los hechos; es necesario coordinarlos convenientemente; y para esto sirven las tablas de presencia, de ausencia y de comparación. En la tabla de presencia se reúnen los hechos en los que se halla la propiedad o naturaleza que se trata de conocer. En la tabla de ausencia se agrupan los hechos en los que falta, está ausente, la propiedad o naturaleza cuyo conocimiento se persigue. En la tabla de comparación se incluyen los hechos en los que la propiedad o naturaleza de cuyo conocimiento se trata, existe, pero más o menos intensamente; es decir, en grado mayor o menor. Estas tres tablas, que son indispensables para lograr el verdadero conocimiento inductivo, ponen fin a lo que Bacón llama experiencia escrita, o acopio y disposición de materiales sobre los que ha de obrar la inteligencia para realizar la verdadera operación inductiva.

Llegados a este punto, cree Bacón que ya es posible comenzar la inquisición o busca de una forma, naturaleza o causa determinada. Una vez que ésta se halle, el resultado podrá ser concretado en un axioma, que será una primera interpretación o explicación de la naturaleza. En esto interviene ya la razón; y, para que ella pueda realizar convenientemente este trabajo, ofrécele Bacón dos apoyos: la inducción verdadera y legítima, y otros varios auxiliares de la misma inducción.

El proceso inductivo tiende a buscar la forma, naturaleza o causa que se trata de averiguar. Las formas son los principios constitutivos de las naturalezas o propiedades simples. Para lograrlas, el procedimiento que se debe seguir es el siguiente: Preséntanse a la inteligencia los hechos reunidos en las tres tablas susodichas: de presencia, de ausencia y de comparación, y hay que aplicarles el método inductivo. Para ello, el hombre debe principiar por negaciones y terminar por afirmaciones; porque el hombre se diferencia en esto de Dios y de

los ángeles, los cuales desde el primer instante conocen afirmando. Débese, pues, principiar por la exclusión, basada en la tabla de ausencia. El propio Bacon en el párrafo 16 del libro II del *Novum organum scientiarum*, describe así lo que es esta operación: «Est itaque inductionis verae opus primum (quatenus ad inveniendas formas) rejectio sive exclusiva naturarum singularum, quae non inveniuntur in aliqua instantia, ubi natura data abset, aut inveniuntur in aliqua instantia crescere cum natura data decrescat, aut decrescere cum natura data crescat» (232). Por medio de esta operación, excluímos como ajeno a la forma que buscamos gran número de formas o propiedades que vemos que no le corresponden a ella.

Pero no basta separar de la naturaleza o forma de que se trata lo que ella no es, es preciso determinar lo que ella es en verdad, mediante la separación de todo lo que en esa forma o naturaleza es común con otras formas y naturalezas, de lo que es privativo y peculiar de ella. Para esto sirven las tablas de presencia y de comparación, que suministran los datos sobre los que actúa la razón. El resultado de esta operación nos dá la definición de la forma que tratamos de conocer, definición que siempre ha de mirar a la práctica, en orden a la cual debe ser norma y regla segura.

No obstante, este resultado es imperfecto, sólo da un axioma provisional, y es preciso completarle. Para esto sirven los que Bacon llama segundos socorros a la razón, porque completan los primeros socorros a la misma facultad, que son los que proporciona el método inductivo legítimo. Estos segundos socorros a la razón tienden a proporcionar a la inducción verdadera y legítima la certeza y facilidad, que son sus consecuencias naturales. Nueve son los segundos socorros que enumera Bacon: los hechos privilegiados, los adminículos o apoyos de la inducción, la rectificación de la inducción, la variación de los resultados de la misma según la naturaleza del sujeto, el orden que debe presidir los trabajos de inquisición y busca, los límites de la misma o cuadro de conjunto de todas las propiedades o naturalezas del universo que cabe inquirir, la aplicación a la práctica, los preliminares de la inquisición, y las escalas ascendente y descendente de los axiomas.

He aquí cómo explica Bacon el primero de estos segundos socorros de la razón, pues de los restantes el *Novum organum scientiarum* no hace

(232) *Novum organum scientiarum, Liber secundus aphorismorum*, § 16, página 136, ed. de Venecia 1762.

más que enumerarlos. No todos los hechos que suministra la experiencia tienen idéntico valor científico: porque, unos no ofrecen utilidad alguna al sabio, y otros, en cambio, son útiles y suministran medios para los descubrimientos y la inquisición que se persigue. Estos últimos hechos más útiles e instructivos, los denomina Bacon privilegiados, *Praerrogativae instantiarum;* son veintisiete, y los designa con nombres pintorescos y arbitrarios: de la cruz, del crepúsculo, etc., etcétera. Estos hechos privilegiados sirven: unos para esclarecer la especulación; y otros, para dirigir la práctica. Los primeros, que son especulativos, alcanzan el número de veinte; y los segundos, que son enteramente prácticos, sólo llegan a siete.

Por vía de ejemplo, declararé los hechos privilegiados que Bacon llama de la cruz, *Instantiae crucis seu decisoriae.* Cuando la razón se halla perpleja, no sabiendo cual es la causa de la naturaleza o forma que busca, porque concurren varias que pueden serlo, preséntanse, a veces, estos hechos privilegiados y hacen el efecto de los indicadores que se ponen en los cruces de los caminos, a saber, muestran que la causa que se inquiere está en una de las que se ofrecen a la vista y no en otras, porque enseñan que la unión de la primera con la forma o naturaleza de que se trata es permanente e invariable, mientras que la de las restantes es variable y separable.

Y, ¿cómo podrá calificarse algún hecho entre los privilegiados? Bacon dice que no hay regla alguna para esto, porque ello no es cuestión de método sino de perspicacia individual.

A esto puede quedar reducido el nuevo método baconiano. Que en él haya algo bueno y laudable, no seré yo quien lo niegue; pero que sea un procedimiento perfecto, y cual no le vislumbraron los hombres hasta que escribió el Canciller inglés, eso no lo puede decir quien someramente conozca las cosas. Aun dentro de su plan, la obra de Bacon es notoriamente incompleta: ¿No acabamos de indicar, por ejemplo, que enumerando nueve segundos socorros a la razón, sólo explica uno de ellos? Es también desordenada: porque lo lógico al tratar del conocimiento intelectual no es comenzar con la teoría de la inducción, sino explicar cómo se forman las nociones o conocimientos verdaderos y seguros, en los que ha de apoyarse necesariamente la inducción, si ella ha de ser sólida. No entiende bien lo que es la verdadera inducción desde el momento que no explica por qué es lícito y legítimo el paso de lo particular a lo universal en el conocimiento inductivo. Desconoce arrogantemente que desde que hay hombres en el mundo se venía aplicando el procedimiento inductivo;

y, en muchos casos, con tan buenos o mejores resultados que los que puedan lograrse con el método baconiano. Presenta un procedimiento que no es aplicable a todas las ciencias, y que nada valioso ha descubierto, etc., etc.

Pero sea lo que fuere del mérito del método baconiano, ¿tuvo Vives algún influjo en el procedimiento presentado como el gran descubrimiento en la Metodología racional y científica de los tiempos modernos por el presuntuoso Canciller de Inglaterra? Desde luego, no se puede decir que el método baconiano esté literalmente copiado de Vives, ni muchísimo menos; pero, ¿está inspirado en las doctrinas metodológicas del Filósofo valenciano?

No es fácil demostrar que Bacón hubiera leído a Vives; pero sí es indudable que bien pudo leerle; porque desde que en 1531 apareció por vez primera el tratado vivista *De disciplinis*, en el que el Polígrafo valenciano estudió la reforma conveniente en la Filosofía y en las artes, hasta el año 1620, en que salió a luz el *Novum organum scientiarum*, de Bacón, fué editada cinco veces por lo menos la enciclopedia vivista; y una de ellas ilustrada con anotaciones de un inglés, «cuiusdam studiosi oxoniensis», impresión que, aunque no expresa ni el lugar ni el año en que fué realizada, la tiene Bonilla por salida de las prensas de Oxford, fundándose en el parecer de Reiffenberg y Van den Bussche (233).

Pero, conociera o no Bacón las obras de Vives, es lo cierto que éste trató ampliamente de muchos de los puntos que como novedades metodológicas contiene el procedimiento baconiano, treinta años antes de que el Canciller inglés viniera al mundo, y ochenta y nueve antes de que escribiera su obra fundamental desde el punto de vista metodológico. Menéndez y Pelayo demostró esto cumplidamente, discurriendo de este modo: «Juzgó [Vives] el mayor daño para los progresos de la ciencia *auctoritate sola aquiescere et fide semper aliena accipere ominia:* enfrente del principio de autoridad colocó el de razón: *Tantum mihi habeatur fidei, quantum ratio mea vicerit... Patet omnibus veritas, nondum est occupata;* asentó la necesidad de reforma y de progreso en la ciencia, porque *nulla ars simul est et inventa et absoluta;* y con este criterio examinó las causas de la corrupción de todas las disciplinas, buscándolas, ante todo, en los vicios propios del entendimiento humano *(idola tribus* de su discípulo Bacón), en la oscuridad

---

(233) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento.* Bibliografía. Págs. 786 y 553. Ed. cit.

voluntaria, en el espíritu de sistema, en la adhesión a la palabra del maestro, en la veneración supersticiosa a la antigüedad, en el abuso de la disputa...; dijo antes, y lo mismo que Bacón, que la filosofía natural sólo podía adelantar *experimentis et usu rerum;* señaló las reglas para corregir el engaño de los sentidos; tronó contra el afán de generalizar sin que precedieran *experimenta et observationes variarum rerum in natura*, exclamando con profunda verdad: *Ignorant quae jacent ante pedes, scrutantur quae nusquam sunt;* y después de haber visto y considerado con erudición y sagacidad maravillosas cada parte del saber tal como entonces se cultivaba, procedió a trazar un método de renovación de las ciencias, harto más completo, juicioso, armónico y ordenado que el de Verulamio, reputando *proprium tanti instrumenti opus intueri omnia, colligere, componere inter se, et universam hanc naturam quasi possesionem suam peragrare.*—Para enderezar a tan alto fin el entendimiento, comenzó por definir la *inducción* y la *experiencia*, y señalar sus fueros, no extremándolos como el Canciller inglés, pero dándola reglas con igual o mayor acierto: *ex singularibus aliquid experimentis colligit mens universalitatem quae compluribus deinceps experimentis adjuta et confirmata, pro certa explorataque habetur... Ceterum experientiae temerariae sunt ac incertae, nisi a ratione regantur, quae adhibenda est illis tanquam clavus aut gubernator in navi: alioqui ferentur temere, et fortuita erit ars omnis, non certa... Quod est in iis cernere, qui solis experimentis ducuntur de quorum ingenio judicium non censet, rem, locum, tempus et reliquas circunstantias inter se conferens, fieri enim convenit ut experientia artem pariat, ars experimentiam regat*, consideraciones que explana después en varios lugares largamente» (234). «... invocó [Vives] el testimonio de la razón y no el de los antiguos, y formuló por vez primera los cánones de la ciencia experimental. Precursor de Bacón se le ha llamado, y lo es sin ninguna duda, así en lo que toca a la reforma de los métodos, como en la importancia que concedió al de inducción: *animadverso, quantum possit naturae artificio, et ad experimenta adjuncto pro norma*. Pero lo es sin el exclusivismo de Bacón, sin odio ni desdén hacia la Metafísica, y con tanto amor y respeto a la observación interna como a la externa» (235).

(234) *La Ciencia española*, t. I, págs. 261 y siguientes.

(235) *De los orígenes del criticismo y del escepticismo en España y especialmente de los precursores españoles de Kant. Ensayos de crítica filosófica*; Madrid, 1918, págs. 168 y 169. Sobre Vives y Bacón puede verse la obra de Rodolfo Günther, *Inwieweit kat Ludwig Vives die Ideen Bacons von Verulam vorbereitet*. Leipzig, 1912.

INFLUENCIA DE VIVES EN OTROS FILÓSOFOS. (236)

¿Ejerció influjo la doctrina de Vives en otros filósofos distintos de Ramus y Bacon? Pero no debe plantearse esta cuestión preguntando si otros filósofos distintos de los anteriores y de alguna originalidad y renombre, conocieron las doctrinas de Vives y las incorporaron a sus respectivas opiniones; porque, como hecho del todo subjetivo y personalísimo, es muy difícil poder demostrar que, efectivamente, un autor cualquiera conoció las enseñanzas de Vives antes de organizar sus ideas filosóficas, a menos que el escritor de quien se trate lo diga expresamente, cosa harto rara en los filósofos modernos, que han pretendido construír toda la Filosofía fundándose exclusivamente en su propio entendimiento, y cual si antes que ellos nadie en el planeta hubiera tratado de analizar y resolver las cuestiones filosóficas, que, al fin, siempre se reducen a las mismas, aunque varíe la forma en que van propuestas. Lo que debe resolverse es esto otro: las ideas filosóficas de Vives, ¿son idénticas o, por lo menos, análogas a las que después de él han expuesto otros filósofos que pasan por figuras importantes en la historia general de la Filosofía? Y esto mirando sólo a la realidad objetiva de las doctrinas, ya conocieran o no los escritos y opiniones de Vives los que con él coincidan.

La influencia de Vives en Kant (1724-1804), es decir, el hecho de ser el Filósofo valenciano precursor del de Koenisberg, fué cuestión que estudió detenidamente Menéndez y Pelayo (237), el cual afirma que Luis Vives es un kantiano anterior a Kant. Como prueba de esta tesis presenta las siguientes doctrinas vivistas, que yo sólo indicaré, porque hablé de ellas con la extensión necesaria al exponer la Filosofía de Vives.

En la facultad cognoscitiva intelectual del hombre hay que distinguir el entendimiento *(mens)* y la razón *(dianoia o cogitatio)*, que discurre obrando sobre los conocimientos de los sentidos y del mismo entendimiento. La razón funciona y raciocina mediante ciertas formas *a priori*, que Vives llama informaciones, impresas naturalmente

(236) Aunque el sumario de Bonilla no indica otro estudio que el de Vives comparándole con Ramus y Bacon, yo incluyo este párrafo, porque, sin él el estudio de Vives resultaría incompleto, ya que es indudable que influyó en otros filósofos además de los dos últimamente citados.

(237) *De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, páginas 167 a 178.

en el alma, y que, aunque no son propiamente ideas innatas, sí son formas y semillas de ulteriores conocimientos. El conocimiento intelectual resulta mediante la aplicación que hace el espíritu de lo que Vives denomina *effectio* o forma a la materia representada; y en esta aplicación, la forma obra cual el fermento, y la materia, cual la masa. Al juzgar de las cosas, el entendimiento humano atiende y se funda en nuestro propio parecer sobre tales cosas, no en estas cosas en sí mismas: porque el entendimiento es nuestra única medida respecto a las cosas. Cuando afirmamos que las cosas son buenas o malas, v. g., no las juzgamos según son en sí mismas, sino según se nos muestran a nosotros; y, por consiguiente, juzgamos de las cosas, no según la realidad que las pertenece, sino según nuestras representaciones de ellas. Sin embargo, no es absurdo suponer que las cosas son en sí como a cada uno de nosotros nos parece que son. Hay distinción entre el *sensile*, esto es, el fenómeno, y el *sensatum*, el objeto, la realidad, el *numeno* kantiano. Esto último, la realidad objetiva es algo íntimo al sér, que se manifiesta por medio de las operaciones; pero cuya realidad no perciben, ni los sentidos, ni el entendimiento, ni la razón. La razón especulativa, que tiene por objeto la verdad y termina en sí misma, ha de distinguirse de la razón práctica, que tiene por fin el bien y termina en la voluntad. La razón especulativa es doble: una inferior, que obra sobre los conocimientos de los sentidos externos e internos; y otra superior, que versa sobre objetos más altos. Todas las facultades poseen fórmulas o anticipaciones naturales; y sin éllas no llegarían a obrar.

Ante estas doctrinas, expuestas por Vives en el siglo XVI, ¿quién que conozca el contenido de la *Crítica de la razón pura*, publicada por Kant en 1781, no ve los jalones de la critica del conocimiento humano realizada por el Filósofo de Koenisberg?

Otras analogías pudieran presentarse entre Vives y Kant: como el apoyarse principalmente en razones del orden moral para defender algunas verdades, etc., etc.; pero todos estos puntos parecen ser cuestiones de detalle que no llegan a la entraña misma del kantismo, como acontece con los que antes he indicado.

* * *

Las analogías de la doctrina vivista con la de la escuela escocesa, fundada por Tomás Reid (1710-1796) y modificada por William Hamilton (1788-1856), son también indudables.

Como es sabidísimo, Reid limitó el objeto de la Psicología al estudio de los fenómenos anímicos, con exclusión de todo lo concerniente a la naturaleza, propiedades y origen del alma; y estableció como base de su Critereología el asenso a lo afirmado o negado por los juicios naturales y espontáneos comunes a todos los hombres, juicios que tienen como base de su verdad la imposibilidad de que nos engañe el Autor de nuestra naturaleza. Hamilton, injertando bastante del agnosticismo kantiano en el patrón escocés, que fué la base de su Filosofia, afirmó que la conciencia, origen único y total de nuestros conocimientos, sólo conoce los objetos modificados o condicionados a través de nuestros estados subjetivos, nunca como son en sí; y que, aunque no podemos conocer en sí misma la realidad extramental, podemos, no obstante, creer en ella. Tendencia característica de toda la Escuela escocesa es enderezar toda la Filosofía a la realidad, buscando su aplicación práctica y su influjo moralizador. El método predilecto de esta misma escuela es la inducción.

Que Vives hubiera enseñado mucho tiempo antes que los adictos a la Escuela escocesa algo muy análogo a todo esto, ¿quién que haya leído las obras del Polígrafo valenciano lo podrá negar? Como expusimos oportunamente, Vives realizó un delicadísimo análisis de las operaciones psiquicas en el tratado *De anima et vita;* preconizó la necesidad del método inductivo; dirigió la Filosofía entera a la práctica; y, sobre todo, tuvo la preocupación constante de moralizar en cuanto se le presentaba la menor oportunidad para ello. De la doctrina de Vives sobre nuestro conocimiento de las cosas, no según la realidad objetiva de las mismas, sino según nuestras representaciones, nada es necesario añadir a lo dicho al exponer la Filosofia vivista y al hablar de las conexiones entre el Filósofo de Valencia y Kant. En cuanto a la doctrina sobre la verdad de lo asegurado por los juicios naturales y espontáneos del hombre, más de dos siglos antes que Reid y que toda su Escuela, había dicho Vives, al principio del libro I *De Prima Philosophia*, que hay juicios naturales, los que siempre se formulan del mismo modo y por todos o la mayor parte de los hombres que tienen completo y no depravado el ingenio: que lo que es natural no puede ser falso, porque Dios no puede inducir al ingenio humano, por medio de la naturaleza, a que forme conceptos falsos de las cosas; y que no puede existir argumento más eficaz a favor de una verdad que el que todos los hombres así la aprecien de modo natural, porque, si posee autoridad el testimonio de varones sabios, ¿cuánto mayor no la tendrá el de todo el género humano y el de la

naturaleza, que son maestros incomparables? (238). Luego en todos estos puntos, desde el *nosce te ipsum* hasta el *ne quid nimis*, puede decirse que los partidarios de la Escuela escocesa son discípulos más o menos fieles del Filósofo español. Y para que esta influencia sea más evidente no le falta ni el expreso reconocimiento de los filósofos de la Escuela escocesa: Reid, Dugald Stewart, Hamilton..., citan y hablan con respeto y aplauso de nuestro Vives.

* * *

Más aún: Menéndez y Pelayo considera a Vives «como precursor de Descartes», porque encarece «la aplicación del método de observación y de experiencia a los fenómenos del mundo interno» (239). Bonilla cree, asimismo, a Vives precursor de Descartes por aquella valiente profesión de independencia filosófica formulada en el prefacio de los libros *De disciplinis* (240).

Menéndez y Pelayo piensa que de la doctrina vivista sobre lo que Vives llama *sensatum* (esto es, la realidad objetiva, lo íntimo de las cosas, que es preciso suponer en ellas, pero de cuya realidad no nos cercioran facultades cognoscitivas, que puede ser la esencia, «nombre que, según Vives, no expresa otra cosa que el término del progreso de las cosas, ora se verifique en la naturaleza, ora en nuestro espíritu»), dando un paso más, saldría por evolución natural de ese kantismo en potencia, «una especie de idealismo hegeliano. Porque Luis Vives, lo que viene a decir en suma, es: ¿Quién sabe si el proceso de las cosas no será más que el proceso de los conceptos de nuestro entendimiento? ¿Y cómo esquivar esta consecuencia cuando tanto se insiste en la doctrina de que no haya más medida de las cosas que el ánimo que las mide?» (241).

Yo prescindiré de éstas y otras semejanzas entre la doctrina vivista y las de otros filósofos: porque tales analogías pueden parecer harto remotas; y porque, aun sin ellas, con sólo lo anterior, resulta

(238) Puede verse cómo presenta las analogías existentes en materia critereológica entre Vives por un lado, y Reid y la escuela escocesa, por otro, Don Antonio Comellas y Cluet, en el cap. X, lib. III de su *Introducción a la Filosofía*, Barcelona, 1883.

(239) *De los orígenes del criticismo y del escepticismo en España y especialmente de los precursores españoles de Kant. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 169.

(240) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*, 2.ª parte, cap. VIII, página 476.

(241) *De los orígenes del criticismo...*, ed. cit., pág. 173.

evidentísimo el enorme influjo que la Filosofía de Vives ha ejercido en el extranjero.

El influjo que, principalmente en España, ejerció Vives aun en campos que no son estrictamente filosóficos, le expone Froner al final de su *Oración apologética por la España y su mérito literario:* «Aprende de Vives el Brocense a emplear en todo la filosofía: aplícala a la investigación de las causas del idioma latino, instrumento con que se comunican los sabios; y manifestando al Lacio lo que no investigó en el mismo siglo de Augusto, se apodera de las escuelas latinas, y adquiere en su *Minerva* el nombre que hasta entonces no había merecido ningún gramático. Hieren a Melchor Cano las amargas quejas de su patricio sobre el lloroso estado de la Teología: dase por entendido: medita, reflexiona sobre la Tópica que debiera establecerse en cada ciencia antes que Bacon contase esta Tópica entre las que faltan: reduce a sus fuentes los argumentos teológicos; los pesa, los confirma; y copiando en parte a Vives, y usando en parte de su penetración, forma la ciencia Teológico-Escolástica, ordenándola en sistema científico, y dando su complemento a la primera ciencia del racional. La Medicina, entre todas, se aventajó en progresos... promovidos por el estudio de la experiencia en ningún otro país con mejor éxito que en España. Heredia observa la mortífera angina: descríbela exáctísimamente... y, mejor Esculapio que el fabuloso, salva la vida a innumerables hombres. Mercado executa igual milagro del arte en las perniciosas calenturas intermitentes... un monje español participa al orbe el extraño y portentoso arte de dar habla a los mudos, para que después de un siglo se lo apropiase desembarazadamente un extranjero... Abrense las riquezas del Nuevo Mundo, y observándole Monardes con distinta vista que los negociantes de Europa, examina atento sus plantas, piedras, bálsamos, frutos, y escribe la primera Historia medicinal de Indias... ¿A qué ciencia, a qué arte no llegó la ilustración filosófica del fecundo Vives? En los teólogos y juristas que formó halló Grocio los materiales con que ordenó el Código de las naciones y la jurisprudencia de los monarcas. Habíanos venido de Francia el inepto gusto a los libros de caballería... Clama Vives contra el abuso: escúchale Cervantes: intenta la destrucción de tal peste: publica el *Quixote*, y ahuyenta... aquella insípida e insensata caterva de caballeros» (242).

Menéndez y Pelayo, corrobora estas apreciaciones de Forner; y

(242) Págs. 146 a 149 de la edición de Madrid de 1786.

escribe: «el espíritu de la doctrina de Vives informa toda nuestra civilización... a él debemos lo poco o mucho que hemos trabajado en ciencias naturales...; de él arranca una reforma en la enseñanza de la teología y del derecho...; nuestra crítica histórica, desde Juan de Vergara hasta el presente, es una aplicación del *vivismo*...; el dió luz y guía a los estudios de erudición y humanidades... sin él, acaso nuestra literatura clásica del gran siglo no habría tomado el sesgo que llevó y que la condujo a la gloria» (243).

Aunque quitemos de las palabras de Forner y de Menéndez y Pelayo cuanto queramos suponer que hay en ellas de exageración patriótica o vivista, aun queda base real para sostener que la influencia de Vives en la cultura española fué positiva y grande.

* * *

Resumamos todo este larguísimo capítulo, sintetizando la labor filosófica de Vives con estas hermosísimas palabras de Menéndez y Pelayo: Vives «es el gran pedagogo del Renacimiento, el escritor más completo y enciclopédico de aquella época portentosa, el reformador de los métodos, el instaurador de las disciplinas. Él dió el último y definitivo asalto a la barbarie en su propio alcázar de la Sorbona: en él comienza la escuela moderna. Él restableció el alto concepto de la enciclopedia filosófica, perdido y casi olvidado entre cavilaciones sofísticas del nominalismo decadente. El reconcilió la elegancia de las letras humanas con la gravedad del pensamiento filosófico. En una época abierta a todo género de temeridades, profesó y practicó constantemente el gran principio de la sobriedad y parsimonia científica, el *ars nesciendi*. Su admirable estilo filosófico, bruñido, castamente adornado, varonil y recio unas veces, otras suave y persuasivo, libre de empalagosas amplificaciones, suelto en su andar y en su estructura (muy al revés de la enfadosa afectación de los ciceronianos de Italia) fué espejo diáfano de aquel pensamiento suyo tan poderoso en su moderación, tan equilibrado en sus mayores audacias, tan luminoso e insinuante. Rodeado de eruditos que filosofaban sin grande originalidad y confundían sus reminiscencias clásicas con cierto vago espíritu de innovación, creyéndose emancipados con sustituir la autoridad de Plotino a la de Aristóteles, invocó el testimonio de

(243) *La Ciencia española*, t. II, págs. 37 y 38.

la razón y no el de los antiguos, y formuló por primera vez los cánones de la ciencia experimental» (244).

¡Bien podemos concluír diciendo:

«Vives, aeternum vivet tua fama superstes»! (245).

---

(244) *De los orígenes del criticismo y del escepticismo en España y especialmente de los precursores españoles de Kant. Ensayos dė crítica filosófica,* Madrid, 1998, págs. 167 y 168.

(245) Andrés Escoto, *Hispaniae bibliotheca,* Francfort, 1608, pág. 606.

CAPITULO III

GÓMEZ PEREIRA.

I. Noticia Biográfica.

Parece que Gómez Pereira (1) nació en la calle de Serranos, de Medina del Campo, en el año 1500; y fué hijo de Antonio Pereira y Margarita de Medina, tenderos de la ciudad susodicha. Estudió en la Universidad de Salamanca: Filosofía, siendo discípulo de Don Juan Martínez Guijarro (Silíceo), que fué Arzobispo de Toledo; y Medicina, licenciándose en esta última Facultad. Vivió en Medina del Campo, dedicado a su carrera y a algunos negocios. Como médico logró tal crédito que Don Felipe II le hizo ir a la Corte para asistir al infortunado Príncipe heredero Don Carlos de Austria. Casó con Isabel Rodríguez; pero no tuvo descendencia. Murió después de año 1558, sin que se sepa con exactitud ni la fecha ni el sitio.

II. Pereira, escritor médico

Gómez Pereira compuso un tratado de Medicina: *Novae veraeque medicinae, experimentis et evidentibus rationibus comprobatae. Prima*

(1) Sobre Gómez Pereira, véase, sobre todo, el estudio de Menéndez y Pelayo *La «Antoniana Margarita» de Gómez Pereira»*, incluído en la segunda parte de la *Ciencia española*. Para la biografía es interesantísimo el estudio *Gómez Pereira y Luis de Mercado. Datos para su biografía*, por Don Narciso Alonso Cortés, incluído en el volumen *Miscelánea vallisoletana. Quinta serie*, Valladolid, 1930. Véanse asimismo la *Historia de la Medicina española*, por Don Anastasio Chinchilla, t. I, Valencia, 1841, págs. 369-386, y la *Historia bibliográfica de la Medicina española*, de Don Antonio Hernández Morejón, t. III, págs. 37-47, Madrid, 1843, págs. 37-43, etc.

pars; editado por vez primera en Medina del Campo, por Francisco del Canto, en el año 1558 (2).

Esta obra no tiene interés para la Filosofía; pero sí para la Medicina. Por razón del método: porque, rompiendo contra el criterio de autoridad, proclamó que en esta disciplina la fe suprema la merece la experiencia. Por razón del contenido: porque expone doctrinas curiosas sobre las causas y remedios de las fiebres y de otras varias enfermedades. Quien no quiera leer las 916 columnas que ocupa la obra en la primera edición, puede ver el extracto que hace Chinchilla (3). El mérito principal de este libro le indica Hernández Morejón, con estas palabras: «Gómez Pereira fué el primero que combatió con energía las preocupaciones que reinaban en su siglo en favor de los médicos griegos y árabes, considerando a las fiebres como un esfuerzo saludable de la naturaleza medicatriz para restablecer el equilibrio de la salud, sobre cuyas ideas hizo girar su plan terapéutico. ¿Si el orbe médico hubiera tenido noticia de este sabio español, se hubieran prodigado tantas alabanzas a Sydenbam?» (4).

III. La «Antoniana Margarita». Doctrinas filosóficas de esta obra.

Aunque en la portada lleva como fecha el año 1554, no se terminó de imprimir hasta el 20 de marzo de 1555, y en la tipografía de Guillermo de Millis en Medina del Campo. El título de la obra dice: *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis, ac theologis non minus utile, quam necessarium* (5).

Tituló Gómez Pereira este tratado con el raro nombre en una

(2) Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander, signatura R.-III-8-8. Va encuadernado en el mismo volumen que la *Antoniana Margarita.*

(3) *Historia de la Medicina española,* t. I, Valencia, 1841, págs. 378-386.

(4) *Historia bibliográfica de la Medicina española,* t. III, Madrid, 1843, página 132, § XIV. A.

(5) Utilizo el ejemplar de la primera edición de esta obra que guarda la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander, con la asignatura: R-III-8-8. Adquirió Menéndez este libro con enorme regocijo: «...la *Antoniana Margarita,* de la cual pudiera decir, parodiando a otro propósito unas palabras de Escalígero, que en más estimaría poseer un ejemplar que ser rey de Celtiberia». *(La Ciencia española,* t. II, pág. 168). Y en nota, añade: «Afortunadamente para mí, ya no puedo decir esto. Hoy tengo en mi biblioteca, gracias al libro Quaritch de Londres, el más bello ejemplar que puede verse de la primera edición de la *Antoniana Margarita*».

obra filosófica de *Antoniana Margarita*, por la razón que él expone en la advertencia preliminar, con estas palabras: «...ut fugerem ambiguitates, ex paterno ac materno nominibus operis titulum conficere decrevi: Cumque meus pater Antonius, et Margarita mater, dum viverent appellarentur, Antonianam Margaritam Commentaria nostra nominari, ut decreveram, exequutus sum» (6).

Gómez Perira dedicó esta obra a nuestro Señor Jesucristo. A continuación de la dedicatoria dirige una carta, fechada en Medina del Campo en 1554, al Arzobispo toledano Don Juan Martínez *Silíceo*, que, como dije, había sido profesor de nuestro Médico filósofo. En esta carta, Pereira encomia mucho al Arzobispo; y se muestra agradecidísimo a él.

El prólogo, dirigido al lector para darle a conocer el fin que se propuso Gómez Pereira al escribir esta obra, es interesantísimo: «nihil praeter veritatem impulisse me, ut praesens opus conficerem» (7). Asegura que la duda acerca de muchas doctrinas que médicos y filósofos consideraban incuestionables le movió a comprobarlas en la piedra de toque de la experiencia, y que halló que eran falsas. La misma experiencia le hizo afianzarse más y más en otras opiniones suyas, que ya antes había fundado en pruebas de razón. Por todo esto dice nuestro Autor que pensó en imprimir sus estudios para que fuesen mensajeros de la verdad. Anuncia que se propone hablar como nadie lo había hecho hasta entonces: diciendo lo que ninguno había dicho. Excepto en lo tocante a la Religión, no se rendirá a autoridad alguna, sino solamente a la fuerza de la razón: porque, en lo meramente especulativo y filosófico, es tan sólo la razón quien ha de mover el asenso.

La *Antoniana Margarita* no lleva división alguna en libros, capítulos, etc., tal vez porque, como nota Menéndez y Pelayo, no es «un tratado metódico de psicología, de física ni de metafísica, sino un libro de controversia, una serie de paradojas», que «presenta las cuestiones en orden poco riguroso y sistemático» (8). Gracias a las apostillas marginales, puede dividirse el tratado para estudiarle con alguna comodidad.

He aquí un extracto, lo más fiel y breve que he podido hacer,

---

(6) En la edición que manejo, lo transcrito va en página sin foliación alguna, en la hoja 5.ª.

(7) Fol. 5 v. sin paginación. Ed. cit.

(8) La *Antoniana Margarita*, de Gómez Pereira. *La Ciencia española*, tomo II, pág. 189.

de la doctrina de Gómez Pereira sobre las distintas cuestiones que analiza en su obra.

Estudio especial acerca del alma de los brutos.

Todos, doctos e indoctos, admiten como algo inconcuso que los brutos tienen, cual el hombre, facultades sensibles. Al atribuir sensibilidad tanto a los brutos como a los hombres, todos afirman que los animales advierten las diferencias existentes entre los distintos objetos sensibles que conocen: los colores, figuras y magnitudes que ven por los ojos, v. g., de modo semejante a como nosotros los hombres percibimos esas diferencias. Si los brutos pudieran hablar, llamarían blanco al color que nosotros denominamos así; y, cuadrada a la figura que lo es para nosotros; etc., etc. La razón de esto es porque si las bestias sintieran de otro modo que como nosotros sentimos, no podría decirse exactamente que sus sensaciones externas son iguales a las nuestras. Sin embargo, se les niega a los animales la facultad de conocer reflejamente sus propias sensaciones, actos y facultades, mientras que al hombre todos se la reconocen; es decir, los brutos, a diferencia del hombre, no llegan a conocer que ven cuando ven, que oyen cuando oyen, que sienten cuando sienten.

Advierte el Médico metinense que en esta cuestión no aceptará el criterio de ningún autor, aunque éste sea grave y respetabilísimo: porque no se trata de algo concerniente a la Religión, sino de lo que únicamente está sujeto a la razón. Es de admirar lo que hacen algunos cuando, examinando cuestiones físicas, explican la sentencia que estiman verdadera: traer a favor de ésta el parecer de Aristóteles, olvidando que muchas veces el Estagirita escribió con tal oscuridad y ambigüedad que puede tomarse su doctrina en apoyo de cualquiera de dos pareceres opuestos; y que en las cosas que conciernen a la especulación y no a la fe, no se ha de atender al criterio de autoridad. Lo que lleve al entendimiento a asentir a una u otra sentencia, debe ser la fuerza de las razones, y no otra. ¿Quién habrá tan necio que no asienta a que las partes de un todo, tomadas en conjunto, son iguales al mismo todo, porque hubiera oído decir que Platón y Aristóteles aseguraban lo contrario?

Respecto a los brutos animales, se propone Gómez Pereira tres cosas: Primera. Explicar en qué se distingue el hombre de los brutos. Segunda. Probar que si los brutos sienten, como siente el hombre,

se sigue de modo necesario que no hay nada propio del hombre que no pertenezca también a los brutos. Tercera. Indagar cuál sea la causa del movimiento de los brutos y cómo se mueven éstos.

Para muchos la diferencia que separa al hombre de las bestias es la que expresa la definición de aquel: animal (género próximo) racional (diferencia específica), asegurando que lo que distingue y separa al hombre de los demás animales es la racionalidad. Pero, ¿qué es la racionalidad? Porque si no se explica claramente lo que se entiende por racional, la diferencia no se percibe con la claridad debida.

La razón es la fuerza o facultad del alma que distingue y une o relaciona; y por la cual se diferencia el hombre de los restantes animales. Mas, como no han faltado teólogos que entiendan así la razón, atribuyen alguna razón a las bestias, sosteniendo que, no solamente se distingue el hombre de los brutos por la razón, sino por el conocimiento de lo universal, que posee el hombre y del que carecen los brutos.

Contra éstos, Gómez Pereira arguye así: Si los brutos son iguales a los hombres en el sentir, deben serlo asimismo en el raciocinar y en el conocimiento de lo universal: luego no hay diferencia entre el hombre y los brutos.

He aquí cómo prueba nuestro Autor que las bestias carecen de sensibilidad, del uso de los sentidos.

Si los brutos ejercitaran los actos propios de los sentidos externos, como los ejercita el hombre, concebirían intelectualmente lo mismo que el hombre. Si el caballo o el perro, v. g., sintieran, como siente el hombre, al ver ante sí a su dueño, asegurarían mentalmente que aquel era su dueño. Luego juzgarían y concebirían mentalmente lo mismo que el hombre.

Los brutos, que huyen de lo que saben les es nocivo, y siguen y buscan lo que les es conveniente, para poder realizar esto, deben formar juicios y proposiciones mentales de carácter universal; por medio de las cuales el alma sensitiva de los animales, después de saber que unos séres son sus amigos y otros sus enemigos, formule la norma de que a los primeros conviene seguirlos y de que de los segundos se debe huir. Esta operación, semejante a la que realizamos los hombres, requiere una fuerza o facultad interior que la ejecute (llámese como se quiera tal facultad), y que conozca como conocemos los hombres. Para que el cordero conozca a la oveja su madre, debe distinguirla de todas las demás ovejas. Luego los animales distinguen interiormen-

te las cosas que son de las que no son. Luego afirman que son lo que son. Luego si las bestias son semejantes a los hombres en el sentir, deben serlo también en seguir a los amigos o en el rechazar y huir de los enemigos. Luego afirman, juzgan, distinguen, separan y relacionan, como el hombre. Luego realizan actos propios de la razón, cual lo hace el hombre. Luego son racionales.

Tal vez se diga que estas razones no obligan a conceder facultad de juzgar a los animales: porque no todos los que conocen afirman que algo es o no es, no todos juzgan: pues, como enseña Aristóteles en el lib. III *De anima*, quien conoce algo por medio de un acto de simple aprensión, nada afirma ni niega respecto a lo que conoce. De este modo pueden conocer los brutos los objetos sensibles, por actos de simple aprensión, sin necesidad de juzgar.

Pero esta respuesta, dice Gómez Pereira, es inadmisible. En efecto: suponemos que, como enseña Aristóteles en el lib. IV *De anima*, existe una facultad que manda e impera los movimientos que han de ejecutar el hombre y los brutos. Al mandato del movimiento deben preceder, en el hombre actos del entendimiento práctico, y en los brutos los del conocimiento sensitivo. Si, pues, el conocimiento intelectual o sensitivo del objeto apetecido ha de preceder al movimiento de tendencia hacia ese objeto, es necesario que en tal conocimiento haya más de un acto de simple aprensión, ha de haber un conocimiento distinto de la cosa de que se trata, con la afirmación de lo que ella es y de donde se halla: porque, de otro modo, es inconcebible que alguien, incluso los brutos, se mueva a buscar o a huir de ese objeto. Y, aunque sea dable conocer algo sin afirmar su existencia, como acontece respecto a las quimeras, es imposible huir de aquello cuya existencia no se afirma. Luego quien concede que los brutos conocen a sus amigos y los buscan, y a sus enemigos y huyen de ellos, ha de otorgar a las bestias la facultad de juzgar. Luego la distinción entre la simple aprensión y el juicio, en nada favorece a los que quieren rehuir la dificultad, concediendo a los brutos la simple aprensión y negándoles el juicio.

Es necesario otorgar a los brutos la facultad de componer o unir, y de dividir y separar los conceptos: porque ninguna facultad cognoscitiva puede afirmar que algo se ha de hacer, sin antes haber aseverado que esto es lo que es. Luego el cordero que conoce que debe seguir a la oveja su madre, conoce que ésta es lo que es, su madre. Luego compone.

Los que aseguran que para explicar todo esto basta el instinto

y no se requiere acto alguno de naturaleza intelectual, se satisfacen con palabras, no con realidades. Ese instinto, ¿es alguna facultad o propiedad natural en virtud de la que el cordero, por ejemplo, conoce que debe seguir a su madre, o no lo es? Si lo primero, tenemos que inútilmente se reconocen en el hombre dos géneros de actos, sensitivos unos e intelectivos otros: porque, aunque falten estos últimos, bastan los primeros para explicar lo que nos parece peculiar de la razón. En otra forma: si se concede el primer miembro del dilema, esa facultad que se reconoce a los brutos es la razón. Si lo segundo, débese declarar lo que es el instinto: porque no se ve que la potencia que nos lleva y nos separa de algo pueda ser diversa de la facultad de sentir y de juzgar, que persigue lo conveniente y huye de lo dañoso.

Más aún, fundándose en las obras y costumbres de los animales que refiere la Historia Natural, ¿quién no les atribuirá aun mayor inteligencia que a algunos hombres?

Si las bestias tuvieran sensibilidad como nosotros, sería inhumano y cruel lo que frecuentemente hacen con ellas los hombres: cargarlas grandes pesos, hacerlas recorrer largos caminos, pegarlas y aún herirlas con hierros hasta hacer brotar y correr la sangre. «Ac ultra hac immanitatem, quae tanto atrocior, quanto frecuentior habetur, crudelitatis apicem obtineret taurorum agitatorum tormentum, fudibus, ensibus, lapidibusque caesis ipsis» (9).

Si los animales tuvieran sensibilidad como el hombre, previendo ellos acontecimientos futuros, cual se ve en las hormigas, en las golondrinas, etc., debieran preocuparse asimismo y cuidar del destino de su alma después de la muerte: porque no es esto más arduo que aquello.

De aquí se sigue que de tener los brutos sensibilidad, habría que atribuirles la facultad natural de adivinar o pronosticar: porque animales hay que preveen lo que ha de acontecer, aun tratándose de sucesos que jamás han presenciado, como las hormigas y las golondrinas nacidas en la primavera, el invierno que va a venir, etc., etc.

Todos los filósofos reconocen que el conocimiento de lo universal es propio tan sólo del entendimiento, de modo que la facultad que conoce lo universal es verdadero entendimiento; pero si los brutos sienten como el hombre, se sigue necesariamente que conocen lo universal y que sus almas son indivisibles: luego se les debe atribuir entendimiento; luego los brutos y el hombre pertenecen a la misma

(9) Columna 22 de la primera edición. Cito este texto por el interés que ofrece para nuestras costumbres nacionales: las corridas de toros.

especie; pero esto es absurdo e impío: luego no se puede sostener que los brutos sientan como el hombre.

He aquí la razón que da Gómez Pereira para probar que si las bestias sienten como nosotros deben conocer lo universal. Según enseña Aristóteles, en el lib. I de los *Analíticos posteriores*, es imposible conocer de modo debido las premisas de las cuales se infiere necesariamente una conclusión y no conocer también esta conclusión. Así, por ejemplo, quien conoce que todo animal racional es risible y que todo hombre es animal racional, ha de conocer necesariamente que todo hombre es risible; y quien conozca que éste y el otro y todos los hombres son bípedos, ha de asentir necesariamente a la conclusión que afirma que todos los hombres son bípedos. Luego si nosotros los hombres, que gozamos de libre albedrío, somos compelidos a asentir a la conclusión una vez que hemos asentido a las premisas, *a fortiori*, ha de suceder esto mismo respecto a los brutos. Luego conociendo las bestias, por los sentidos, que este fuego que les ha producido sensación de calor es cálido, y el otro fuego también es cálido, y que cada uno de los fuegos singulares que pueden experimentarse son cálidos, necesariamente han de asentir a esta conclusión: todo fuego es cálido. Esta es una proposición universal, y no puede alcanzarse sin poseer facultad para conocer lo universal. Luego si las bestias sienten como nosotros, necesariamente han de conocer lo universal.

Esta misma razón demuestra que si los brutos sienten como los hombres tienen, cual éstos, la facultad de discurrir: porque de la totalidad de casos singulares infieren una conclusión universal.

Pero si los brutos sienten deben poseer almas indivisibles y simples. En efecto: si las bestias conocen, por ejemplo, a sus padres y aseguran internamente que éstos son sus amigos, este conocimiento inherente a la potencia cognoscitiva de los brutos, la cual es material y orgánica, debe afectar y residir en cierta parte de tal potencia cognoscitiva, en la mitad de ella, v. g., y no en lo restante de la misma: porque, siendo éste un conocimiento causado por un objeto corpóreo en una facultad corpórea, no puede ser indivisible y simple, esto es, no puede residir todo él en toda la facultad cognoscitiva: luego lo que conoce una parte de la potencia cognoscitiva no lo conocería ninguna otra de las partes de tal potencia: luego ninguna facultad de los brutos podría distinguir unas sensaciones de otras, porque quien distingue una cosa de otra es porque conoce a ambas; pero la experiencia demuestra que los brutos distinguen los amigos de los

enemigos: luego esta distinción, o no la hacen las bestias, sino la naturaleza, o si distinguen los brutos por su propio conocimiento, poseen un alma indivisible, esto es, un alma que se halla simultáneamente en cualquiera parte de la potencia cognoscitiva de los mismos brutos.

Si teniendo las bestias sensibilidad, como los hombres, no tuviesen también almas indivisibles y simples, nada podrían conocer ni sentir por medio del tacto. Si el topo, por ejemplo, que carece de ojos, pretendiese conocer por medio del tacto a sus propios hijos, no podría conseguirlo si su alma no fuera indivisible: porque tocando cualquier miembro del cuerpo de sus hijos no podría percibir ni la cantidad ni la figura de esos miembros. En efecto: aunque tocara una parte del cuerpo del topo padre otra parte del organismo del topo que es hijo del primero, y otra a otra, y así las demás, cada una de ellas sentiría, percibiría, la parte que respectivamente tocaba, no las restantes; y ninguna parte del cuerpo del topo padre tocaría todas las partes del cuerpo del topo hijo: luego ninguna parte del cuerpo del topo padre podría percibir ni la cantidad total ni la figura completa del topo hijo. Del mismo modo, en la hipótesis propuesta y sin tener almas indivisibles, las bestias no podrían percibir ni el calor ni el frío, ni cantidad alguna. No conocerían nada por medio del tacto.

Concedido que los brutos sienten y conocen por medio de los sentidos externos, como los hombres, ha de atribuírseles, asimismo, lo que en nosotros requiere el ejercicio de esos sentidos, a saber, el sentido común, que percibe los actos y sensaciones de cada uno de los sentidos externos y distingue lo que atañe a cada uno de ellos y a sus respectivos objetos: luego, por medio del sentido común, conocerán los brutos sus propias sensaciones, es decir, conocida la visión, conocerán que ven, etc., y distinguirán unos de otros los objetos que producen estas sensaciones, afirmando, v. g., que este color no es aquel color: luego distinguirán los accidentes de las sustancias: luego tendrán conciencia y racionalidad.

No tienen, pues, los brutos potencia cognoscitiva alguna, ni aun la sensitiva. Pero entonces, ¿cómo se explica el movimiento espontáneo que observamos en los animales y que todos creemos que obedece a un conocimiento previo del objeto hacia el cual se mueven para lograrle, o del cual se retiran y huyen? En la respuesta a esta pregunta está toda la parte positiva de la doctrina de Gómez Pereira sobre los animales.

Para el Médico de Medina del Campo, el movimiento de los brutos

se debe a dos especies de causas: unas veces a ciertas cualidades producidas por los objetos externos en las partes del organismo del animal que se llaman sentidos externos; y otras a ciertas modificaciones o accidentes producidos por los fantasmas que se guardan en la memoria, en ciertos lugares internos de los mismos brutos. Estas cualidades o accidentes, al obrar sobre el organismo animal compelen y obligan a moverse a las bestias. Así se explica el movimiento de éstas, aunque sin que ellas tengan sensibilidad alguna.

Aun trata Gómez Pereira de presentar otra causa más inmediata del movimiento de los brutos, cierta propiedad intermedia entre el animal que se mueve y el objeto que le mueve. Pero antes de declarar qué propiedad es ésta, Gómez Pereira analiza las explicaciones que del movimiento de las bestias dan los físicos, explicaciones que, en último término, se reducen a admitir ciertas propiedades ocultas en las cosas, propiedades que ellos denominan naturaleza.

Para nuestro Médico filósofo ninguna de estas doctrinas es admisible; y la explicación del movimiento de los animales hay que buscarla fuera de toda sensibilidad y sensación.

Gómez Pereira reduce a las cuatro siguientes las causas del movimiento de los animales: Primera. A las especies, o algo semejante, que las cosas presentes causan en los órganos de los animales, especies que son proporcionales y corresponden a aquellos órganos con que sentimos los hombres. Así el animal se mueve a buscar el alimento o a huir de su enemigo por la acción que en su organismo producen las especies o imágenes de estos objetos. Segunda. Por los fantasmas de las cosas que antes causaron movimientos en el animal del modo explicado en el número anterior: porque estos fantasmas se conservan en el organismo animal. Tercera. Por cierta enseñanza dada a los brutos, sin la cual no podrían explicarse en algunos casos sus movimientos, ni por la acción de las imágenes de los objetos presentes, ni por la de los fantasmas de los objetos ausentes. Así se explican, por ejemplo, ciertos saltos de los perros, la locución de algunas aves, etc. Cuarta. Por ciertos impulsos que se llaman instinto natural de los brutos. De ellos son ejemplos muchísimos actos y hábitos de las hormigas y de las abejas, y algunos hechos que refieren los naturalistas.

Para la explicación del movimiento que obedece a la primera de estas cuatro causas, Gómez Pereira señala tres géneros de movimiento: Primero. Movimiento natural, que, para realizarse, no requiere órgano ninguno, como es, v. g., el de los cuerpos pesados hacia abajo y el de los leves a lo alto. Segundo. Movimiento voluntario, propio

del hombre, que espontáneamente y por sí mismo se mueve. Tercero. Movimiento vital, intermedio entre los dos anteriores, que requiere órganos, y en esto se diferencia del movimiento natural; pero que no se produce espontáneamente, cual el movimiento voluntario, sino impelido por alguna fuerza interna o externa al sér que se mueve.

Este tercer género de movimiento es, según Gómez Pereira, el propio de los animales. Los movimientos de los brutos se realizan por la contracción y dilatación de ciertos músculos. Del cerebro parten todos los nervios merced a los cuales se verifican las sensaciones correspondientes a los cinco sentidos externos; y también los nervios que hacen que se contraigan o extiendan los músculos que causan el movimiento del hombre y de los animales.

Esto supuesto, la explicación de los movimientos que nos parecen espontáneos de los brutos, es esta. La especie del objeto que se ha de buscar o rechazar, es conocida por medio del órgano adecuado a aquella parte del cerebro que es origen de los nervios. Actuada esta parte del cerebro por las especies, reacciona al instante en virtud de cierta fuerza oculta que en ella reside, fuerza semejante a la que obliga al hierro a ir tras el imán. Esta reacción hace que los músculos se contraigan o se extiendan, cual corresponde para realizar el movimiento que proceda; el cual puede reducirse a dos: la tendencia a la busca de los objetos convenientes y amables, y el apartamiento o huída de los objetos inconvenientes y odiables. Así explicado el movimiento animal, Gómez Pereira va respondiendo a algunas objeciones que le parece pueden presentarse contra su doctrina.

Para explicar los movimientos de los animales que se verifican merced a la segunda de las causas antes distinguidas, Gómez Pereira principia declarando lo que para él son los fantasmas, a saber: ciertos corpúsculos sutilísimos, producidos y transmitidos de modo oculto por los objetos exteriores, destinados a obrar en ausencia de las cosas a las que corresponden sobre la parte anterior del cerebro, haciendo que por ellos se conozcan nuevamente los objetos previamente conocidos. Cuando no obran estos fantasmas sobre la parte anterior del cerebro, se guardan en cierto lugar, situado en la parte posterior del mismo cerebro, siendo tal lugar el órgano de la memoria. De este lugar podemos nosotros hacer salir los fantasmas siempre que lo queramos; y así tornamos los hombres a conocer los objetos.

Del mismo modo que nosotros los hombres, las bestias reciben los fantasmas de los objetos exteriores; y al actuar tales fantasmas sobre la parte anterior del cerebro de los brutos producen en éstos una

acción semejante a la que causan en el hombre. Por esta acción de los fantasmas son compelidos los brutos hacia las cosas que les son necesarias, del mismo modo que son movidos por los objetos presentes. En los animales, como en el hombre, hay una celdilla en la que se guardan las imágenes de lo que han percibido los ojos, etc. En esto las bestias son semejantes a los hombres, aunque en nosotros, además de la facultad de guardar los fantasmas, que se llama memoria, hay otra por la cual conocemos las cosas mismas que producen los fantasmas, conocimiento que denominamos abstractivo. Esta facultad reside, según nuestro Autor, «in syncipite» (10); y a ella van los fantasmas cuando son sacados del órgano de la memoria. En los brutos no hay facultad alguna que les permita conocer las cosas presentes ni ausentes, ni distinguirlas de sus respectivos fantasmas: porque ellos no juzgan, no forman proposiciones mentales; pero hay, no obstante, en la parte de su cerebro denominada *synciput* algo semejante ,que una vez presente la imagen del objeto obliga a moverse al animal, del mismo modo que se movería si estuviese ante el propio objeto, en virtud del fantasma que procede directamente de éste. Esta es la causa de que los animales huyan a la vista tan sólo de la fusta con que han sido vapuleados.

Para explicar los movimientos de las bestias que obedecen a la tercera de las causas distinguidas, cierta instrucción y como educación de los brutos, cual la locución de algunas aves, etc., Gómez Pereira establece el siguiente fundamento: No siendo el sonido otra cosa que el movimiento del aire de un modo peculiar, producido por la causa que originó el sonido, bien puede originarse de él un movimiento en los órganos del animal o del hombre que reciben tal sonido. Así el aire agitado por la boca o por un instrumento cualquiera puede, una vez introducido en los oídos, llegar a aquella parte del cerebro de donde parten los nervios motores y hacerles moverse. La razón de la posibilidad de todo esto es que, siendo el sonido un movimiento, bien puede causar otro movimiento, ser motor; y, como el sonido es movimiento de determinada especie, conforme le realizan los miembros de quien le emite, incitará a moverse a aquel que le recibe, no con un movimiento cualquiera, sino precisamente con el movimiento peculiar que constituye tal sonido determinado y concreto. De este modo se explica, por ejemplo, cómo ciertas aves aprenden a hablar de forma semejante a como habla el hombre:

(10) Columnas 55 y 56. Ed. cit.

porque al cerebro de ellas llega el sonido de la voz humana y hace que se muevan los instrumentos de la voz de estas aves de modo semejante al sonido que causa el movimiento de la voz humana. Cuando los sonidos que originan estos movimientos ya pasaron, pueden aun volver a producirse en el animal, porque los fantasmas de los sonidos se guardan en el bruto de modo semejante a como los conserva la memoria en el hombre.

Los movimientos de las bestias que obedecen a la cuarta de las causas señaladas, los impulsos naturales llamados instinto, los explica Gómez Pereira por la dirección que imprime a esos movimientos naturales una causa inteligente y extrínseca a los brutos, causa que gobierna a éstos y les hace realizar sus operaciones del modo que corresponde, de idéntica manera que esa misma causa dirige y gobierna las operaciones todas de la vida vegetativa en el hombre, como la digestión, la nutrición, etc.; en las cuales operaciones no intervienen propiamente ni la voluntad, ni la inteligencia, ni la sensibilidad del hombre. Aduce luego nuestro Autor varios textos de Aristóteles, en los que cree hallar algo que coincide con las opiniones que él defiende.

Más adelante, y después de haber tratado de otras varias cuestiones, de las que nos ocuparemos oportunamente, vuelve Gómez Pererira a esta misma materia; y dice que si los brutos sintieran habría que atribuirles la facultad de conocer lo universal, pues si sintieran conocerían que otros sujetos distintos de ellos, poseían las mismas cualidades; y si las bestias conocen lo universal, tienen, sin duda, alma racional e inmortal.

Por último, al final ya de toda la *Antoniana Margarita*, nuestro Médico responde a la objeción que le hacía un religioso, cuyo nombre omite, a saber: que el profeta Isaías, en el cap. I, dice: «Cognovit bos possesorem suum et asinus praesepe domini sui». Poniendo estas palabras en relación con las que inmediatamente las preceden, se ve, dice Gómez Pereira, que el Profeta usa aquí de metáfora, llamando conocimiento a la inclinación natural de las bestias a ciertos objetos.

* * *

El mérito principal de esta singularísima doctrina de Gómez Pereira está en la originalidad, que se halla, como dijo Menéndez y Pelayo; «en la cadena de razonamientos que le condujeron hasta suponer insensibles a los brutos, y en el sistema completamente original que inventó para explicar sus operaciones, y que, en sustancia, es el mis-

mo de Descartes» (11). Esta originalidad del Médico metinense la han reconocido hace muchísimos años, no ya españoles entusiastas de las glorias filosóficas de nuestra Patria, sino extranjeros a quienes no pudo ofuscar el patriotismo hispano, como Pedro Daniel Huet (12), Pedro Bayle (13), etc., etc.

También tuvo esta doctrina otro mérito aunque extrínseco, pues alcanzó extraordinaria notoriedad y dió lugar a contiendas y discusiones ruidosísimas. En España fué muy mal recibida. La combatieron: seriamente, en el siglo XVI, Miguel de Palacios, en el opúsculo de que hablaré más tarde; Francisco Vallés (14), el P. Francisco Suárez (15), etcétera; y en tono jocoso el *Endecalogo contra Antoniana Margarita, en el qual se tratan muchas y muy delicadas razones, y autoridades con que se prueva, que los brutos sienten, y por sí se mueven*, compuesto por el Doctor Francisco de Sosa, médico de Medina del Campo, e impreso en esta ciudad, por Mateo del Canto, en 1556 (16). En cambio, en el siglo XVII el automatismo de las bestias defendido por Gómez

---

(11) La *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira, *La Ciencia española*, tomo II, pág. 200, nota.

(12) «Sciscit Proculus animalia tantum rationalia anima esse praedita, additque decretum esse a Platone, animam vere esse eam quae ratione polleat, caeteras simulacra animarum. At nemo doctrinam hanc vel tradidit apertius, vel fusius propugnavit, quam Gometius Pereira, qui in Antoniana sua Margarita, perfractis Lycei, in quo eductus fuerat, repagulis, et ingenii sui libertati obsecutus, novorum hoc Hispaniae paradoxum, aliaque multa proposuit». *(Petri Danielis Huetii, Episcopi Abrincensis Censura Philosophiae Cartesianae*, cap. VIII, n.º VIII, pág. 193 de la edición de Venecia de 1734).

(13) «Qui auroit jamais deviné que l'Espagne,... produiroit un Philosophe assez téméraire, pour soûtenir que les animaux ne sentent pas? Cela valoit bien la peine d'en parler ici, pour la rareté du fait, et il est juste que nous ne supprimions point le nom de ce galant homme, qui a été le premier Auteur, que l'on scache, de cet inouï paradoxe. Il s'appelloit *Gomesius Pereira*,... On ne lui fit point l'honneur de le redouter, de sorte qu'il n'étoit gueres plus connu a notre siécle, que s'il n'eût jamais été mis au monde, et il y a beaucoup d'apparence que M. Descartes que lisoit peu, n'en avoit jamais oüi parler. On veut néanmoins qu'il ait puisé dans le Médicin Espagnol l'opinion qu'il a euë touchant les bêtes; car en disant cela on croit lui ravir la gloire de l'invention; et c'est toujours autant de gagné sur lui». *(Nouvelles de la Republique des Lettres*, article II, mars, 1684, págs. 7 y 8 del t. I de las *Ouvrages diveres de Mr. Pierre Bayle*. La Haya, 1725). Insiste Bayle en las ideas transcritas en el artículo sobre *Pereira (Gomezius)*, inserto en el *Dictionaire historique et critique*, págs. 546-564 del t. XI, París, 1820.

(14) *Sacra Philosophia*, cap. LV.

(15) *De anima*, lib. I, cap. V, n.º 3.

(16) No ofrece esta obra interés filosófico: porque no es un tratado serio, en el qué se refute a Gómez Pereira con razonamientos científicos, sino un escrito burlesco, en el que se intenta ridiculizar la doctrina del automatismo de las bestias. Toman parte en el diálogo once interlocutores: Ximio, Murciélago,

Pereira, adquirió partidarios, sobre todo fuera de España. La causa fué la coincidencia entre la doctrina del Médico metinense y la del famoso Renato Descartes, coincidencia tan grande que ha dado origen a que algunos crean que el Filósofo de la Turena tomó de nuestro compatriota la teoría sobre la naturaleza de los animales (17), aunque expresamente no le cite: porque Descartes, lo mismo que otros muchos que presumen de reformadores de la Filosofía, no era dado a fundarse en el pensamiento ajeno, ni menos a citar las enseñanzas

---

Cocodrilo, León, Aguila, Ballena, Lobo, Elefante, Júpiter, Mercurio y Momo. Reunidos los animales todos, y enterados de lo que sobre su naturaleza enseña Gómez Pereira, acordaron demandar a éste ante la autoridad de Júpiter; y encomendaron a Cocodrilo la interposición de la querella. No quiso Júpiter fallar el litigio sin averiguar puntualmente los hechos; y envió a la tierra a Mercurio para que se enterara de todo. Este trató de informarse de lo acaecido por medio de Momo; y, al efecto, le busca en el Olimpo de Tesalia y en el Parnaso, hasta que, al fin, le halla en Medina del Campo. Momo da noticia de cuanto ha acontecido. Conocidos así los hechos, Júpiter condena a la *Antoniana Margarita* a ser sepultada en los infiernos «de donde salió»; y a Gómez Pereira a que «dexe estar la logica y philosophia, y medicina y teologia y los derechos civiles, sin poner en ellos dubdas ni alteraciones»; y no le condena en costas, «usando de nuestra clemencia, porque bastan las que hizo en imprimir las dichas vanidades, sin que sirvan para más los papeles que imprimió de para que, pues de especies tratan, justo es que para especias sirvan»; declarando, previamente, que «los brutos tienen ánima viviente y que son más que plantas y árboles».

En las digresiones, que abundan bastante en el *Endecálogo*, hay datos muy curiosos, como el elogio y las noticias que Momo da a Mercurio sobre el «gran capitán Gonzalo Hernández», Antonio de Leyva, «maravilloso Español»; «el gran conde Pedro Navarro», etc., etc.; sobre «la memoratissima conquista de Africa», «la miserable y calamitosa entrega de Bugia», etc. Sobre las conquistas, discutían y proyectaban «adonde será mejor ir primero», a Bugía o a Argel», etcétera, etc. No parece si no que el Dr. Sosa intentaba lo que, según él, respondía Momo a Mercurio, cuando éste le preguntaba qué pensaba sobre los proyectos bélicos de España en Africa: «creo quieres passar tiempo conmigo».

(17) El Obispo Huet, hablando de la doctrina de Gómez Pereira sobre el automatismo de las bestias, escribe: «Venit ex Lyceo pervulgata haec argumentatio, quam in Meditationibus suis usurpavit Cartesius» (*Censura Philosophiae Cartesianae*, cap. VIII, n.º VIII, págs. 193 y 194. Ed. de Venecia de 1734). Fr. Benito Feijóo, ya nota que, aunque debe reputarse a Descartes como el caudillo de los que niegan sensibilidad a los brutos y les reducen a meras máquinas, muchos años antes había defendido esta opinión Gómez Pereira en la *Antoniana Margarita*. No cree Feijóo que Descartes plagiara a Pereira, ni que conociera el libro de éste: porque la doctrina de uno y otro, aunque coincida en el mismo término, parte de distintos principios. (Discurso IX, § D, n.º 10, t. III del *Teatro crítico universal*, Madrid, 1777, pág. 191). Menéndez y Pelayo hace ver que, tratando de cómo la naturaleza guía los actos de los animales, Descartes (en la 5.ª parte del *Discours de la méthode)*, no sólo toma las ideas, sino que traduce *párrafos de Francisco Vallés y de Gómez Pereira*. (Véase *La Ciencia española*, t. II, pág. 210).

de otros autores, sino a sacar de su propia cabeza el edificio todo de la ciencia, por más que a cien leguas vea el más miope que está repitiendo ideas, y, a veces, hasta palabras, ya expuestas y sabidísimas desde muchos años antes (18). El abate Denina dice: «Je suis très éloigné de faire un crime a Descartes de ce qu'il a profité des travaux des ceux qui l'avoient précédé, quoiqu'on l'accuse avec raison de n'avoir pas rendu justice a ses maîtres. Mais pouvons-nous nous dispenser de dire ici qu'une grande partie de son systême physique paroit tiré de Pereira Gómez, du fameux livre intitulé *Antoniana Margarita*, et des ouvrages de François Valés?» (19).

Según Descartes los animales «n'en ont point [de l'esprit, esto es, carecen de alma], et que c'est la nature qui agit en eux selon la disposition de leurs organes» (20). Para llegar a esta conclusión Descartes no se funda en el estudio aislado de la naturaleza de las bestias, cual lo hizo Gómez Pereira, sino en principios básicos de su sistema, admitidos los cuales era necesario que negara toda sensibilidad y movimiento inmanente a los brutos. Porque, para Descartes, la esencia del alma consiste en el pensamiento; y éste es, no sólo la operación intelectual, sino, también, toda sensación, todo acto volitivo, todo acto consciente. Luego si concede a las bestias sensibilidad, tenía que concederles también pensamiento, pues sentir es pensar; y, como todo sér que piensa es espiritual e inmortal, si los animales irracionales sienten, son espirituales e inmortales: Luego ni por razón de sus actos ni de su naturaleza, habría diferencia específica entre el hombre y los brutos si a éstos se les reconoce sensibilidad; pero esto es inadmisible: luego en los animales no hay sensibilidad, son máquinas que se mueven solamente con movimiento extrínseco, autómatas. Lo que a nosotros nos parece vida en los animales, no supone en ellos un movimiento intrínseco e inmanente, sino que se explica de este modo:

---

(18) Por esto decía Don Juan Pablo Forner: «Casi todos los grandes hombres han sido grandes citadores; y los que no, ha sido ciertamente por falta de lectura, como le sucedió a Cartesio». (*Advertencia a la Ilustración* de los *Discursos sobre el hombre*, Madrid, 1787, pág. 169).

(19) *Réponse a la question, que doit-on a l'Espagne? Discours lu a l'Académie de Berlin dans l'Assamblée publique du 26 Janvier l'an 1786*, Madrid, sin año, páginas 16 y 17. Imprenta Real.

(20) *Discours dr la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.* Cinquième partie. Página 39 de la edición de las *Oeuvres* de Descartes dirigida por Julio Simón (París, 1853). Prefiero citar según la edición francesa porque Descartes publicó primeramente en francés su celebérrimo *Discurso* (Leyde, 1637), aunque luego le tradujo él mismo al latín, y le imprimió en este último idioma (1644).

Los objetos extrínsecos producen una acción mecánica sobre los sentidos de los brutos. Esta impresión llega, por medio de los nervios, al cerebro de la bestia, donde se hallan los espíritus animales, que son las partículas más sutiles de las que brotan de la sangre por el calor del corazón. Actuados los espíritus animales por las impresiones susodichas, reaccionan y hacen que los músculos produzcan determinados movimientos (21).

La analogía de esta explicación que da Descartes del movimiento de los brutos con la que vimos en Gómez Pereira al estudiar las dos primeras de las causas del movimiento de las bestias, que él distingue, es bien grande. Hasta en las palabras hay en Descartes mucho que recuerda al Médico de Medina del Campo. Puede demostrarse esto cotejando los párrafos de Gómez Pereira con los de Descartes al hablar de esta materia. No hago esta comparación porque es labor que ya han realizado Menéndez y Pelayo (22), Don Eloy Bullón (23), y otros.

Pero en cambio de estos dos méritos, originalidad y notoriedad, la doctrina de Gómez Pereira sobre la naturaleza de los animales, tiene defectos enormísimos, que procuraré ir señalando imparcialmente.

En su contextura dialéctica hay en ella contradicciones y puerilidades de gran relieve. En el fondo, la doctrina de Gómez Pereira es evidentemente errónea, y conduce al materialismo.

Las contradicciones en la teoría del Médico de Medina del Campo son clarísimas, y en materias las más importantes dentro de la misma doctrina. Los brutos, según Gómez Pereira, son insensibles, puras máquinas; y, no obstante, la tercera causa de las que, según nuestro Autor, producen el movimiento de las bestias es el hábito y la enseñanza de que estos irracionales son susceptibles. Los animales no tienen verdadero instinto, pues carecen de sensibilidad y son meros autómatas; pero, sin embargo, la cuarta de las causas del movimiento de las bestias es, para el Autor de la *Antoniana Margarita*, una realidad oculta que se llama instinto natural de los irracionales. Hasta en nimiedades y detalles menudos se encuentra la contradicción en Gómez Pereira: por no pecar de soberbia, dice que no llama a su obra

(21) *Discours*, 5.ª parte, pág. 38. Ed. cit.
(22) La *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira. *La Ciencia española*, t. II, págs. 208 y siguientes.
(23) *Los precursores españoles de Bacón y Descartes*, Salamanca, 1905, capítulo IV, págs. 111 y 112.

paradoja, y que, para huir de ambigüedad, la denomina *Antoniana Margarita*. Pero, ¿es que puede haber nombre más ambiguo que éste, es decir, que indique menos claramente el contenido del libro?

Puerilidades, las tiene el tratado de Gómez Pereira en número incontable. Dígase, si no, qué calificativo merecen argumentos como estos: Si los animales tuvieran sensibilidad, previendo, como preveen, algunos acontecimientos, debieran preocuparse por la suerte que correrán sus almas después de la muerte. Si los animales sienten y por esto se defienden de las inclemencias de las estaciones y de sus enemigos de toda índole, será necesario admitir que piensan y que poseen tendencia a la inmortalidad. Etc., etc. Pero la puerilidad más extendida en toda la teoría de Gómez Pereira es la última explicación a que acude para desembarazarse de obstáculos: las fuerzas y causas ocultas. En último término nuestro Autor va a parar a esta causa, que ciertamente es muy cómoda: Fuerza oculta es la que hace que la parte del cerebro de las bestias en donde nacen los nervios y a donde van a parar las imágenes de las cosas, reaccione y, por los mismos nervios, mueva los músculos y, mediante éstos, a todo el animal. Causa oculta es también, según Gómez Pereira, el instinto natural de las bestias. Etc., etc. Tanto abusó el Médico de Medina del Campo del ocultismo que se creyó obligado a disculparse; y escribió: «Sed cum ego non adeo stupidus sim, ut omnium eventum inmediatam causam vim occultam esse existimem, sed tantum nonnullorum, puta ultimorum, omnibus intermediis caussis investigastis, ac cingor reddere huius facti causam» (24). Pero, ¿no había dicho el propio Gómez Pereira que en estas cuestiones rechazaría todo lo que no resultara claro y demostrado a la luz de la razón y de la experiencia, criterios supremos en este orden de materias? Pues venir, después de esto, con que la explicación de ciertos puntos fundamentalísimos del sistema está en fuerzas y causas ocultas de las cosas, es, no sólo contradictorio, sino pueril, cuando menos.

Respecto al fondo de la cuestión, ninguno de los muchos medios que Gómez Pereira usa para intentar probar que si los brutos sienten y conocen de algún modo, deben juzgar, raciocinar y formar ideas universales, como el hombre, son verdaderamente concluyentes. Todos los fenómenos y casos en que se apoya el Médico de Medina del Campo se explican bien reconociendo a las bestias sentidos externos e internos, la noticia o simple aprensión, y la memoria res-

---

(24) *Antoniana Margarita*, col. 58. Ed. cit.

pecto a lo singular y concreto. Lo mismo puede decirse en cuanto a la prueba que quiere sacar nuestro Autor en pro de su tesis, afirmando que si los brutos sienten deben poseer almas indivisibles, simples y espirituales. Basta conceder a las bestias alma sensitiva y facultad interna donde vayan todas las sensaciones externas, el sentido común, para explicar los hechos que presenta el Escritor de la *Antoniana Margarita.*

Aparte de todo esto, la doctrina de Gómez Pereira sobre la naturaleza de las bestias, según demostró un filósofo español de este mismo siglo XVI, Francisco Suárez, «est intolerabilis» y en extremo paradójica: porque repugna a la Sagrada Escritura; y contradice evidentemente al testimonio de los sentidos, a los hechos que muestra la experiencia cotidiana, y a los resultados a que llega la razón discurriendo sobre estos datos (25).

Más aún: la doctrina de Gómez Pereira que intenta explicar el movimiento de las bestias sin admitir en ellas un principio vital, es peligrosísima y puede llevar al materialismo. Si se analiza la doctrina de la *Antoniana Margarita* se ve que, tanto como para explicar el movimiento de los brutos, puede aplicarse para explicar el movimiento del hombre. Luego no será necesario admitir en el hombre el alma como principio intrínseco del movimiento. ¿Quién no advierte que de aquí a la negación del alma, y, por consiguiente, al materialismo, sólo hay un paso que se da facilísimamente?

Doctrina sobre las sensaciones y los sentidos.

Era doctrina escolástica universalmente admitida cuando Gómez Pereira escribió su libro que el alma humana nada podía conocer, ni sensitiva ni intelectualmente, si no era afectada por algún accidente realmente distinto de ella. A estos accidentes, que así intervienen en todo conocimiento, los llama la Escuela especies, las cuales

---

(25) *De ánima,* lib. I, cap. V, n.º 3, pág. 500 del t. III de las *R. P. Francisci Suárez opera omnia,* París, 1856. En el estudio de Menéndez y Pelayo, *La Antoniana Margarita,* de Gómez Pereira, pueden verse las doctrinas que sobre el alma de los brutos sostuvieron un buen número de filósofos españoles: Vives, Cervantes de Salazar, el Cardenal Francisco de Toledo, Francisco Vallés, Isaac Cardoso, Feijóo, Piquer, Forner y Balmes. Sobre este mismo tema puede verse también el opúsculo *El alma de los brutos ante los filósofos españoles por Eloy Bullón Fernández, del Seminario Conciliar Central de Salamanca,* Madrid, 1897.

pueden ser sensibles e inteligibles. En todo esto halla nuestro Autor poco o nada de verdad; y se propone, no ya dar una explicación diversa de la anterior de cómo conocemos los hombres, sino refutar en absoluto la doctrina aludida, aduciendo en contra de ella razones claras y verdaderas.

Para realizar este propósito Gómez Pereira se funda, ante todo, en lo que cualquiera experimenta en sí si analiza sus propias operaciones cognoscitivas, de las que tenemos plena conciencia. Prefiere este criterio porque se trata precisamente de actos del alma humana.

En todos los conocimientos sensibles los objetos conocidos inducen algo, esto es, accionan de algún modo en los órganos de la facultad cognoscitiva. Lo así inducido por el objeto en el órgano puede ser de diversa o de idéntica razón o naturaleza que la cosa a que corresponde. Si es de diversa razón, se llama especie, como la que el color de los objetos produce en el ojo; y si esa realidad es de la misma razón que el objeto a que corresponde, no se llama propiamente especie, sino que toma un nombre peculiar, derivado del que pertenece al objeto al que tal realidad intermedia pertenece, como el calor en las sensaciones tactiles. En esta doctrina están conformes todos los escolásticos, con algunas excepciones, como Occan, etc.

Aunque no se da la sensación sin la impresión en el órgano de las especies o de las otras realidades intermedias entre el objeto y la facultad, no son, sin embargo, estas especies la forma de las mismas sensaciones, cual el calor es la forma de lo cálido. Para que se verifique la sensación no basta que el órgano esté informado por la especie o realidad intermedia entre el objeto y la facultad, sino que se requiere, además, la advertencia por parte del alma. De aquí resulta que sentir no es otra cosa que ser afectado el órgano de la facultad sensitiva, situado a la distancia conveniente y aptamente dispuesto, por la especie sensible o por otra cualidad homogénea a la cosa sensible, advirtiendo la facultad tal impresión. Sensación será, pues, el modo de ser afectado el órgano de la manera dicha, advirtiéndolo.

La sensación es noción intuitiva de una cosa corpórea que actualmente, de presente, inmuta o acciona por sí misma o por medio de algo que hace sus veces. La noción o el conocimiento es algo genérico, que comprende en sí tanto los actos de la sensación como los de entender. La noción de la presencia de la cosa es la certeza de que existe el objeto de la sensación cual ésta le muestra.

Conocer distinta e intuitivamente alguna cosa es estar el alma cierta de la existencia de tal objeto allí donde es percibida la sensa-

ción. Todo esto se verifica cuando el alma informante del órgano afectado por la sensación advierte y se da cuenta de esa afección. Así, pues, el ver, por ejemplo, no es otra cosa que advertir o conocer el alma la afección propia de la visión.

Hay sensaciones deceptorias: aquellas, v. g., que indican que la magnitud es otra de la que en realidad es, etc. No puede decirse con verdad que estas sensaciones procedan de lo que los objetos son, sino de lo que no son. No hay inconveniente en que, a veces, se conozca lo que no es como si fuera.

Las sensaciones y percepciones no son accidentes que se distingan del alma, son esta misma de un modo determinado, «taliter se habentem» (26), advertido por el alma: porque no serían accidentes corpóreos ni espirituales.

Los fantasmas no pueden ser accidentes inherentes al alma que de ellos se sirve; y ya sean en sí mismos cuerpos, ya accidentes correspondientes a cuerpos, necesariamente han de ser algo distinto y separable del hombre, aunque se contengan dentro del cerebro de éste.

Lo primero, porque situados a debida distancia el cognoscente y lo cognoscible, se sigue el conocimiento; el alma es cognoscente y los fantasmas cognoscibles: luego si los fantasmas fueran accidentes del alma, cuando no tenemos algún otro conocimiento determinado, deberíamos estar conociendo incesantemente los fantasmas que residen en nosotros; y sucede precisamente lo contrario, como cada cual experimenta en sí multitud de veces. No vale responder que conocemos lo que queremos, porque la experiencia prueba que, sin buscarlos, y aun rechazándolos, se nos vienen muchas veces a la mente los fantasmas. Además, así como el alma siempre está dispuesta a conocerse a sí propia, así siempre debiera hallarse pronta a conocer los fantasmas si éstos fueran accidentes inherentes a ella, aun cuando el organismo estuviera mal dispuesto para este conocimineto por lesión, enfermedad o cualquiera otra causa; y la experiencia enseña que acontece lo contrario.

Lo segundo, esto es, que los fantasmas han de ser distintos y separables del hombre, aunque se hallen en éste, lo prueba Gómez Pereira porque si, como se ha visto, los fantasmas no son algo intrínseco al alma, tampoco pueden serlo al cuerpo organizado: luego no pueden ser parte del cuerpo animado.

---

(26) Col. 87. Ed. cit.

Cuando conocemos nuevamente lo que ya antes habíamos conocido, lo hacemos mediante una noticia abstractiva; y el fantasma es la causa inmediata de esta noticia, pero no es la misma noticia.

Conocemos, pues, tanto lo que está presente a nosotros, como lo que se halla ausente de nosotros, mediante la advertencia por parte del alma de la afección que en ella se verifica; y si el alma convierte esta atención, no ya a su propia afección, sino a la cosa extrínseca que la produce, resulta la noticia intuitiva si el objeto está presente, y la noticia abstractiva si se halla ausente. El fantasma guardado en la memoria sólo es ocasión de que se conozca abstractivamente algo que antes fué conocido intuitivamente.

El ver o sentir de algún otro modo, no es otra cosa que el estar cierta el alma, del modo explicado, de la existencia del color conocido intuitivamente y de su conveniencia a tal sitio y tal figura, esto es, a las demás circunstancias individuales del objeto. Este conocimiento es provocado por las cosas mismas en el conocimiento intuitivo; y por los fantasmas en el conocimiento abstractivo.

Para poder tratar del conocimiento intelectual con la preparación conveniente, Gómez Pereira estudia primero lo que atañe a los sentidos interiores.

Asegúrase que en el hombre y en los brutos existe, además de los cinco sentidos externos, una facultad interior llamada sentido común, la cual se localiza en la región cerebral que Gómez Pereira designa con el nombre latino *synciput*; siendo la misión de esta facultad distinguir los diversos actos y objetos de los demás sentidos. Tiénese a Aristóteles por el primero que habló y admitió esta potencia.

No es posible que esta facultad resida en órgano alguno, ni aun en la parte anterior del cerebro, en la que se la localiza. Razones: Si existiera el sentido común con la función susodicha, nada percibirían los cinco sentidos externos: porque, conociendo intuitivamente el sentido común los objetos de los sentidos externos, o éstos no poseerían sensibilidad, ni se les podría atribuir sensación alguna, o tendríamos dos sensaciones intuitivas de cada objeto externo, una del sentido externo a que el objeto corresponde y otra del sentido común; pero la experiencia muestra que no sucede esto último: luego se ha de admitir lo primero, que los sentidos externos no tendrían sensibilidad ni serían susceptibles de sensaciones si existiera el llamado sentido común. Además, si existiera el sentido común, como, según acabamos de ver, en tal hipótesis no sentirían los sentidos externos, en vano se habrían puesto en nuestro organismo los ojos,

los oídos, etc.: porque quien sentiría intuitivamente no serían estos órganos sino el sentido común.

Por otra parte, el sentido común es innecesario: porque para explicar por qué razón distinguimos entre los objetos de los cinco sentidos externos no hace falta el sentido común, sino que basta admitir: el hecho de que el alma informa todos esos sentidos, y así ella será quien conoce por el ojo el color, por el olfato el olor, etc.; y que la misma alma, que ha conocido los diversos objetos sensibles, es quien discierne y distingue los objetos propios de unos sentidos de los de otros. El alma misma, en cuanto distingue unas de otras las sensaciones externas, es, pues, el sentido común. Por consiguiente, es inútil la existencia del sentido común en la región cerebral.

Supónese por los físicos que en la parte anterior de la cabeza, además de sentido común, reside el órgano de la fantasía, facultad a la que Avicena atribuye dos funciones: una precedente y otra subsiguiente a la función del sentido común: guardar los fantasmas de los objetos exteriores de las sensaciones, y presentarlos nuevamente a la facultad interior para que los conozca en ausencia de los mismos objetos. Difiere la fantasía de la memoria en que esta última guarda, según el mismo Avicena, las especies propias de lo que es conveniente o disconveniente al sér sensible, aunque éste no haya experimentado nunca tales sensaciones, sino que las finja y suponga, mientras que la fantasía sólo conserva lo que el sér a quien corresponde ha percibido realmente por alguno de los cinco sentidos externos.

El medio más eficaz para comprobar si el órgano de una facultad cualquiera se halla en un sitio determinado del cuerpo es observar si, lesionado el miembro donde se supone hallarse tal órgano y estando ilesas todas las demás partes del cuerpo, funciona dicha facultad. Practicando esta experiencia se ve que lesionada la parte anterior del cerebro no se olvidan las sensaciones que primeramente se han percibido, mientras que si hay una lesión grave en la parte posterior del cerebro, que se llama occipucio, se olvida todo, así las sensaciones experimentadas, como las especies relativas a la amistad o enemistad de las cosas para el sér sensible. Luego no hay un órgano que conserve las sensaciones de los sentidos externos y sea distinto del órgano de la memoria. Luego no existe la facultad denominada fantasía, que se supone distinta de la memoria; ni es necesaria para nada la existencia de esta facultad.

Dícese que hay otra facultad sensible, la imaginativa, cuyo oficio es unir y separar las diversas sensaciones del modo que le parece

al sér a quien ella corresponde, y conocer luego el resultado de estas uniones y divisiones que ella practica. No se puede dudar siquiera de que en nosotros, los hombres, existe esta facultad; porque cualquiera experimenta en sí mismo los actos que caracterizan a esta potencia, y, en realidad, le corresponden todos los oficios que se le asignan.

Créese, también, que existe otra facultad en los animales irracionales: la estimativa o cogitativa, cuya sede se supone en el medio del cerebro, y cuya función propia es regular los actos del animal, y, para esto, tal facultad conoce previamente lo que es conveniente y lo que es nocivo al animal. Según Gómez Pereira esta potencia sólo pertenece al hombre.

La memoria, facultad que guarda los fantasmas, existe evidentemente en nosotros y en los animales irracionales. Nadie, si no está demente, lo puede negar.

Por consecuencia, en el hombre solamente hay dos facultades sensibles internas: la imaginativa y la memoria. El sentido común y la estimativa no son facultades propiamente tales, sino el alma misma; y, por lo tanto, no tienen órgano propio. La fantasía es la misma memoria.

Doctrina sobre el entendimiento y el conocimiento intelectual.

Primeramente sintetiza Gómez Pereira la doctrina peripatético-escolástica sobre el conocimiento de lo universal. Para conocer lo universal hace el alma que los individuos correspondientes a la especie del universal que se trata de conocer, se presenten a la facultad imaginativa. Obra sobre estos fantasmas el entendimiento, despojándoles de las notas individuales que les distinguen entre sí; y produce, de este modo, la respectiva especie inteligible; la cual consiste en dejar únicamente lo que es común a los séres representados por el fantasma, esto es, la naturaleza específica de dichos séres, y prescindir de todo lo demás que se contiene en el fantasma. La especie inteligible produce en el entendimiento la intelección o conocimiento de lo universal, la cual es un accidente de naturaleza espiritual e inmanente en el propio entendimiento. La intelección es algo distinto del entendimiento, es la forma merced a la cual se puede decir inteligente el alma, como la blancura es la forma que hace blanca a la pared.

Nuestro Médico tiene por cosa cierta que de los fantasmas no pue-

de sacarse la especie inteligible: porque el fantasma es entidad corpórea y la especie inteligible, inmaterial. No puede nacer la especie inteligible de la corrupción del fantasma. He aquí por qué: No se da tal corrupción, ya que después de la intelección de lo universal conocemos y recordamos los fantasmas lo mismo que antes de ella: luego el fantasma permanece idéntico, no se ha corrompido. Además, aunque se corrompiera el fantasma, no podría nunca ser materia apta para producir de ella un ángel; pues lo material nunca es materia adecuada para que de ella se produzca lo espiritual. Por otra parte, los agentes intelectuales no obran sobre lo que es material: luego es imposible que de la unión de lo que es material, el fantasma, con lo intelectual y anímico, resulte una realidad incorpórea, la especie inteligible.

Dícese que quien produce la especie inteligible, sacándola de los fantasmas, es la luz intelectual; mas, aparte de que nadie ha visto jamás esta producción, ella resulta imposible. Razones: El entendimiento no puede dar al fantasma el ser intelectual que él tiene: porque lo intelectual sólo se produce por creación, no de otro modo; y el entendimiento no puede crear. Tampoco puede dar el entendimiento a los fantasmas alguna realidad accidental a ellos y de naturaleza espiritual: porque, naturalmente, es imposible que los séres corpóreos posean accidentes inmateriales. Por consiguiente, la luz intelectual no puede explicar satisfactoriamente cómo el entendimiento forma las especies inteligibles obrando sobre los fantasmas, ya que ella nada puede dar al fantasma que haga salir de éste la especie inteligible.

El fantasma es algo inanimado y separado del sér vivo, aunque se halle dentro de éste: luego no es realidad ni forma apta para ser inducido en el entendimiento, que es potencia inmaterial.

La especie inteligible no puede ser producida del modo que dicen los escolásticos. Si así se produjera sería trabajo inútil el del entendimiento al producir la especie; porque ántes de formarse ésta, el entendimiento conocería ya lo universal de modo más perfecto que como le conoce mediante la misma especie: porque de otra suerte no podría percibir que la especie inteligible era representación adecuada y exacta de lo universal.

Si se dice que la especie inteligible se forma por el entendimiento que no conocía lo universal antes de producir la especie, y le conoce después de producirla, mediante el concurso de ésta, se afirma algo insostenible: ya que, en tal hipótesis, se seguiría que había algo en cierta fuerza o facultad para producir aquello merced a lo cual ello,

lo que denominamos algo, es entendido, y que, no obstante esta propiedad real de la cosa, de lo que denominamos algo, ésta no sería entendida siempre. Si el agente no necesita de algo extrínseco para producir una acción, siempre debe estar produciéndola en acto: luego una vez producida la especie inteligible, el entendimiento debiera estar conociendo siempre lo universal a quien corresponde tal especie: porque siempre posee esta especie. Además, el entendimiento es causa de la especie: luego la contiene: luego no debe decirse que necesita de ella para producir su efecto propio y entender. No vale objetar que la voluntad libre hace que el entendimiento se fije en la especie inteligible cuando ha de conocer un universal, y no se fije en ella cuando no ha de conocerle: porque nadie ha experimentado que en su interior se den estos actos. Tampoco sirve sostener que el entendimiento no puede producir la especie inteligible sin considerar inmediatamente y cada vez que haya de conocer lo universal, los fantasmas: porque si esto aconteciera, la facultad cognoscitiva provendría en el entendimiento de las cosas singulares, materiales y con cuantidad; y éstas de ningún modo pueden conferir al entendimiento poder para conocer universal y espiritualmente. Lo indivisible no puede conocerse más que por una facultad indivisible.

Quienes inventaron las especies inteligibles cayeron en el mismo error en que incurriría un pintor que dijera: yo no he visto jamás elefante alguno, ni sé cómo es este animal; pero, no obstante, voy a formar una noción intelectual que me le represente, para así poderle pintar.

El acto por el cual el entendimiento conoce lo universal u otra cosa cualquiera, ¿es un accidente del entendimiento, distinto de éste, o es el mismo entendimiento modificado al entender de un modo distinto de como se hallaba antes de entender?

Primeramente examina Gómez Pereira las razones en que se apoyan los que distinguen entre el entendimiento y la intelección, afirmando que ésta es un accidente de aquel. He aquí estas razones: Si el entendimiento, que primero no entendía en acto, entiende después actualmente, es necesario que sobrevenga a él alguna nueva entidad: pues, de lo contrario, no habría razón para que en un momento se dijera que entendía y en otro que no entendía; y, como no no puede sobrevenir al entendimiento una nueva sustancia, porque una sustancia no puede recibir otra nueva, resta sólo que eso que sobreviene al entendimiento cuando entiende, y merced a lo cual se verifica la intelección, sea un accidente.

Si el acto del entendimiento fuera la misma entidad del alma, se seguirían muchos absurdos; pues no habría diferencia entre el acto científico y el erróneo, entre el acto de fe y el herético; y, como respecto a la voluntad y a sus actos se ha de sostener lo mismo que respecto al entendimiento y a los suyos, tampoco habría diferencia entre el acto de amor y el de odio; etc., etc. Se seguiría, asimismo, que el alma debería estarse conociendo constantemente: pues es cognoscente, puede ser conocida, y su propio conocimiento es ella misma. La totalidad de los maestros admite distinción real entre el entendimiento y sus actos.

No admite el Escritor castellano esta doctrina, ni los argumentos en los que ella se apoya; y, sujetando enteramente sus opiniones a la autoridad de la Iglesia, defiende que entre el entendimiento y el acto de entender no se da distinción real. He aquí las varias razones en que se apoya:

Si la intelección fuera un accidente real del entendimiento, debiera producirse: o por el objeto, o por la facultad intelectual, o por ambos, o por nadie; y, como esta última hipótesis es evidentemente absurda, quedan sólo, cual soluciones que deben ser examinadas, las otras tres; pero, como ninguna de ellas puede explicar cómo se produce ese supuesto accidente real del entendimiento, que se llama intelección, resulta indudable que no debe admitirse la intelección como un accidente realmente distinto del entendimiento.

No hay objeto alguno que en el estado actual del alma humana sea realidad inteligible de modo que pueda hallarse presente por sí mismo al entendimiento, de suerte que éste le conozca intuitivamente; ni tampoco puede producirse en nosotros especie inteligible alguna que represente abstractivamente a tal objeto. No podemos conocer intuitivamente en el estado actual de unión del alma con el cuerpo, ni a Dios, que es esencia purísima e inteligible y se halla presente a nuestro entendimiento, ni a los ángeles, ni a los demonios, ni a nuestras propias almas. Los objetos tampoco pueden producir especies inteligibles que nos sirvan para entenderlos, según quedó demostrado al probar que las especies inteligibles no existen.

No puede producirse el accidente intelectual que se llama intelección por sólo el entendimiento: porque si sólo esta facultad le produjera, no habría razón que nos explicara por qué se producía en unos tiempos y no se producía en otros, y así siempre debiera estarse produciendo tal accidente, y nuestro entendimiento siempre debiera estar conociendo en acto.

Si el accidente intelectual que se llama intelección no puede ser producido ni por el objeto solo ni por el entendimiento solo, tampoco podrá serlo por ambos juntamente.

Si la intelección fuera un accidente real del entendimiento y Dios le separara del alma inteligente y le pusiera en la piedra, por ejemplo, habría que llamar a ésta inteligente; pero esto es absurdo: luego la intelección no es accidente real del entendimiento.

Nadie dice que el querer o no querer de la voluntad sea accidente realmente distinto de esta potencia: luego tampoco debe decirse que el entender sea accidente realmente distinto del entendimiento.

Si al entender produjera el alma un accidente, la intelección, éste sería conocido por los ángeles y los demonios, quiénes, por lo tanto, sabrían nuestros pensamientos más recónditos; y esto es contra el parecer de los teólogos, que afirman que sólo Dios ve nuestros pensamientos.

Todas las operaciones cognoscitivas del hombre penden del alma, y están todas ellas conexas. No se puede decir que la sensación consiste en los actos que el alma realiza por medio de los órganos corporales; y que la intelección es un acto ejecutado directamente por el alma sin servirse de ningún instrumento orgánico: porque a la intelección concurren los fantasmas, que suponen un órgano corporal.

Para declarar cómo se produce la intelección en el hombre, y cómo se distinguen el entender y el sentir, Gómez Pereira se fija en el conocimiento de lo universal, y explica cómo se verifica este conocimiento.

El universal es un término incomplejo, vocal o escrito, que se atribuye en idéntico sentido a muchos séres de diversa especie o, al menos, numéricamente distintos, v. g.: animal, sustancia, hombre, etcétera. El concepto significado por esas voces puede llamarse universal mental. Y, como el conocimiento mental puede ser confuso y distinto, también el universal podrá ser confuso, como el todo respecto a sus partes, o distinto, como lo comprendido en las categorías aristotélicas.

Fundándose Gómez Pereira en un texto de Aristóteles, en el proemio del libro I de la *Física*, asegura que el universal confuso es conocido por el hombre antes que lo individual. Así, antes conocemos que algo es una cosa o un cuerpo, que sepamos que es precisamente este animal o este hombre. De suyo, el todo es más cognoscible que sus partes.

Para explicar cómo llegamos al conocimiento del universal dis-

tinto, supone Gómez Pereira lo que el Estagirita enseña en el libro III *De anima*, a saber: que el hombre que entiende, necesariamente ha de especular sobre los fantasmas. De aquí resulta que conocemos los universales, no por sí mismos, *per se*, sino por medio de otros séres, de los singulares, *per accidens*. Lo que es perceptible *per accidens*, no puede ser conocido por los sentidos externos, pues éstos sólo conocen los accidentes. La noción universal de sustancia, que, por ejemplo, reside en una pared blanca y cuadrada, la conocemos así: El entendimiento separa de la noción de la pared las cualidades individuales y accidentales que primeramente conocemos en ella por medio de los sentidos externos: el color, la cantidad, la figura, el sitio, etc.; y supone que todos estos accidentes pueden separarse de la pared en que residen. Prescinde luego el entendimiento de tales accidentes, y se queda solamente con la noción de pared en quien están los accidentes susodichos; y así, tenemos formado el concepto universal de sustancia. No llega el entendimiento a conocer directamente esta noción universal: porque está velada y como oculta por los accidentes; mas tampoco necesita para conocerla verla representada en una especie inteligible formada por el mismo entendimiento. Este llega siempre al conocimiento del concepto universal de la sustancia por medio de los accidentes que corresponden a la sustancia. Mi entendimiento ve que los accidentes varían constantemente, sucediéndose unos a otros; y de aquí colige que necesariamente ha de existir un sér en quien residan todos esos accidentes. Inferida así la necesidad de la existencia del sujeto que sustente a los accidentes, el entendimiento conoce ya a tal sujeto sin necesidad de especie alguna intermedia, y sin que importe nada para la realidad de este conocimiento que el objeto sea en sí como le conoce el entendimiento. El conocimiento así efectuado se llama abstracción.

Toda la controversia sobre la existencia de los universales nació de un error de los gramáticos, a saber: de tomar por sustantivos voces que sólo son adjetivos, y que designan accidentes y cualidades, no sujetos individuales.

Lo inteligible y lo sensible se diferencian en que lo sensible es conocido por sí mismo, por la acción que produce en nuestros sentidos orgánicos; mientras que lo inteligible se conoce solamente por medio de otras cosas que nos llevan al conocimiento de lo meramente inteligible. Los brutos no pueden conocer las voces en cuanto significativas, porque esto sería entender.

El entendimiento posible es el alma en cuanto pasiva, esto es,

en cuanto puede hacerse todo, conociéndolo todo. El entendimiento agente es la misma alma en cuanto activa.

Los conocimientos sensitivos e intelectivos son modos del alma; pero no se distinguen realmente de ésta.

Al final de la *Antoniana Margarita* vuelve Gómez Pereira a ocuparse de la doctrina peripatético-escolástica del conocimiento, e impugna la teoría del Estagirita: sobre el entendimiento activo: «separabilis et impasibilis, et immixtus substantia, actuens... separatus autem est solum hoc, quod vere est. Et hoc solum immortale et perpetuum est: non reminiscitur autem, quia hoc quidem impassibile» (27); y sobre el entendimiento pasivo: corruptible y sin el cual nada entiende el alma.

Gómez Pereira combate esta doctrina argumentando así: Ningún delirio es mayor que suponer que todos los hombres tienen un mismo entendimiento: porque si el entendimiento fuera el mismo para todos los hombres, cada uno de nosotros conocería cuanto han conocido y conocen todos los demás hombres. Y si, para evitar este absurdo, se dice que el entendimiento agente es cierta facultad merced a la cual entiende el alma, y que corresponde a ésta como accidente de ella, siendo, numéricamente distinto en las distintas almas a que respectivamente pertenece, por lo mismo que éstas son distintas, se sostiene algo contrario al parecer de Aristóteles, quien llama al entendimiento agente sustancia y ente en acto; y, además, se finge algo inútil: porque si el alma entiende mediante este accidente propio de ella, el entendimiento agente, no hay razón alguna que mueva a fingir esa unidad accidental a las almas, pues sin ella, y por virtud de lo que corresponde al alma misma, se verifica la intelección.

El entendimiento posible es el alma en cuanto entiende después de haber sido afectada de diverso modo correspondiente a la diversa afección de los órganos interiores o exteriores del cuerpo: «animam intellectricem dici intellectum possibilem, in quantum nata est omnia fieri ad affectionem proprii organi, ab omnibus sensibilibus rebus nati affici» (28). Es decir, el alma, en cuanto puede conocerlo todo, es entendimiento posible. Este es la misma alma, no en cuanto que es afectada por las cosas que conoce o siente, sino en cuanto que contempla y se conoce a sí misma afectada de un modo o de otro al conocer las cosas, en cuanto advierte y tiene conciencia de su conocimiento: porque entonces es cuando el alma conoce algo por sí sola y

(27) Cols. 490 y 491. Ed. cit.
(28) Col. 493. Ed. cit.

no se debe al objeto que la afecta: «Intellectus autem agens, eadem anima dicitur, non in quantum sic affecta..., sed quod se contemplans taliter affectam, in sensu supra relato, cum de modo, quo sentimus, discussimus... Agens ergo tunc intellectus merito nominatur, quia noscit quid distinctum ab afficiente, quasi illam scientiam suis viribus assequens, quam affectio obiecti non induxi» (29).

Más adelante, entre la paráfrasis del lib. III *De anima* de Aristóteles y el estudio de la inmortalidad del alma, Gómez Pereira responde a las razones que, como objeciones contra la doctrina que él ha defendido, exponen los partidarios de la opinión que sostienen que las sensaciones y las intelecciones o pensamientos son accidentes realmente distintos del sujeto que siente o entiende; y, para ello, principalmente se funda en la autoridad de San Agustín.

Distinción entre la esencia y la existencia.

Algunos piensan que entre la esencia y la existencia de los séres creados no existe tan sólo distinción de razón, obra del entendimiento, sino que se da distinción real; y así opinan que en cada cuerpo real hay cuatro elementos constitutivos: materia, forma, esencia, que resulta de la unión de la materia con la forma, y existencia A juicio de Gómez Pereira esta teoría es verdadera demencia y ficción insigne.

Fúndanse para considerar a la esencia como realidad distinta de la existencia en que Santo Tomás dice, en el opúsculo *De ente et essentia*, que puede entenderse cualquiera esencia, la del hombre, la del fénix, etc., e ignorar si tal esencia tiene realidad: luego una cosa es el ser, la existencia, y otra la quididad, la esencia. Pero, si valiera este argumento, también podría decirse que un hombre cualquiera, Sortes, v. g., era realmente distinto de sí mismo: porque el entendimiento, aunque Sortes no exista, puede concebir y conocer a Sortes con todas sus notas individuales. Cuantas veces conocemos a los que ya no viven; y, sin embargo, ¿son éstos realmente distintos de sí propios? Si se diera tal distinción, las cosas reales no resultarían del conjunto de los cuatro factores antes dichos, sino de cinco: la materia, la forma, la esencia, la existencia de la esencia concebida por el entendimiento, y la existencia real y sobreañadida a la esencia.

---

(29) Cols. 494 y 495. Ed. cit.

Además, en la razón alegada hay un tránsito del orden ideal al orden real.

Prueba Gómez Pereira que es imposible se dé distinción real entre la esencia y la existencia alegando las razones siguientes:

Si la esencia y la existencia fueran algo realmente distinto correspondiente al predicamento de sustancía, como quiera que cuanto pertenece al predicamento de sustancia es tal como existe en la sustancia, pues en ella está como tal sustancia o como parte esencial de la sustancia, se seguiría que la esencia corpórea existiría necesariamente, porque a ésta le corresponde el predicamento de sustancia como a todo lo sustancial: luego la esencia corpórea existiría por sí misma: luego en vano se fingiría la existencia como algo realmente distinto de la esencia corpórea.

La existencia corpórea pertenece también al predicamento de sustancia. Ahora bien: esta existencia, ¿posee partes esenciales o carece de ellas? Si no las tiene será simplicísima e indivisible, cual lo son los ángeles; y también lo serán cada uno de los hombres, puesto que les falta la materia, que es el principio de individualización. Si la existencia corpórea tiene partes esenciales, materia y forma, como estas mismas son también partes esenciales constitutivas de la esencia, se seguiría que de las mismas partes esenciales resultaban constituídas dos entidades realmente distintas.

La esencia de un hombre cualquiera, Sortes, v. g., que se supone ser distinta de su existencia, ¿es ente, o no ente, o ente y no ente, o algo intermedio entre el ente y el no ente? Si ocurre esto último, es que hay medio posible entre dos términos contradictorios, lo cual es absurdo y contrario al sentir de Aristóteles. Si es ente y no ente, también se llegaría al absurdo de poder existir a la vez dos términos contradictorios en el mismo sujeto, contra lo que enseña el Estagirita. Si la esencia es ente, entonces no puede distinguirse realmente de la existencia. Si es no ente, tendremos que el no ente entra en la composición del ser, lo cual es absurdo.

¿Por qué fin se supone producida la existencia de la esencia? Si se contesta que por ninguno, se la finge sin razón alguna. Si se responde que para que sea la esencia, porque ésta no sería sin existencia, se seguiría alguno de estos absurdos: El ser de la esencia dependería de la existencia en cuanto a la conservación y permanencia del ser; y ésto es inadmisible, porque quien conserva a algo es primero que esto que es conservado por él, o con prioridad de tiempo o, al menos, con prioridad de naturaleza; la existencia se introduce en la esen-

cia: luego la existencia no puede ser lo que conserve a la esencia en el ser. O la esencia resultaría de la existencia, siendo ésta su causa efectriz o eficiente; y entonces se seguiría que lo posterior y menos perfecto (la existencia) engendraría o produciría a lo anterior y más perfecto (la esencia). Que la esencia sea anterior a la existencia, resulta de lo que sostienen los adversarios: que se puede concebir la esencia de un sér cualquiera y, sin embargo, no existir este sér. O la esencia sería como la materia prima, y la existencia la forma sustancial que le daba actualidad; y entonces se declararía lo desconocido por lo que también es desconocido, ya que, según luego se verá, no existe la materia prima, ni, aunque existiera, podría ser ni existir separada de la forma; y sobre la forma sustancial, que se supone constituye la esencia de la cosa con la materia, habría que admitir una segunda forma de la misma entidad, la existencia.

¿Puede Dios separar la existencia de la esencia? Si no puede, se asegura algo inadmisible: porque no siendo la esencia ni la existencia de las criaturas, ni entidad divina ni parte de la entidad divina, ¿por qué ha de poder Dios conservar una de ellas, la esencia, sin la otra, la existencia, y no ha de poder conservar la segunda sin la primera? Por último, si la existencia no fuera separable de la esencia no se podría concebir ésta sin aquélla.

Doctrina sobre los constitutivos intrínsecos de las cosas.

Enseña Aristóteles que los principios de las cosas naturales son la materia, la forma y la privación; y esto, no en cuanto que sean principios del conocimiento de las cosas, ya que no son percibidos por los sentidos, sino sólo por el razonamiento intelectual. Los filósofos helénicos anteriores a Aristóteles opinaron de otro modo, bien conocido, respecto a los principios de las cosas naturales. El Estagirita enseñó que no es verdad que el fuego, el agua y todas las demás cosas naturales sean de idéntica sustancia, de suerte que se diferencian sólo en cuanto al modo; y defiende que todos los cuerpos corruptibles constan de dos partes esenciales: una, que llamó materia, es el sujeto apto para recibir la otra parte, y es como la cera, susceptible de recibir cualquier figura; y otra, que llamó forma, da y conserva el ser propio de la cosa; ambas partes existen penetrante y simultáneamente en la misma cosa. Cuando se producen las cosas, éstas adquieren algo nuevo que antes no existía, a saber: la forma, tomándose

algo que ya existía y proviene de las cosas que se corrompen: la materia. De aquí resulta que en toda generación hay verdadera producción de un término nuevo: porque el término de la generación es el compuesto de la materia y la forma, que en verdad no existía antes de tal generación. Del propio modo, en toda corrupción hay extinción de algo, pues deja de ser un compuesto de materia y forma que antes era. Es, pues, indudable que de la nada, nada se hace. Y, como en la corrupción la materia permanece, no se reduce a la nada, sino solamente adquiere una forma nueva, la materia ha de ser incorruptible e ingenerable. Hasta los primeros elementos de las cosas, el aire, la tierra, el agua y el fuego, constan de materia y forma.

Si en la doctrina aristotélica se supone que la forma resulta de nuevo sin que en ella entre nada del sér cuya corrupción dió lugar a la producción de tal forma, ¿qué inconveniente puede haber en que se hagan de nuevo el fuego, el agua, la tierra y el aire sin fingir materia alguna distinta de dichos cuatro elementos, sino siendo producidos éstos de nuevo, sin que haya en ellos composición alguna de materia y forma? Así serían engendrados, no porque supongan previamente una materia de la cual sean hechos, sino porque requieren para su producción que se corrompa primero otro sér.

Tal vez se diga que si se admite esta doctrina en nada se diferenciarían la creación y la generación, y la aniquilación y la corrupción: porque la generación sería la producción de un nuevo sér sin materia previa, y la corrupción, la cesación de algo en la existencia sin que quede de él algo. Pero no es la verdadera diferencia entre la generación y la creación, por un lado, y la corrupción y la aniquilación, por otro, la que supone la objeción, sino otra, a saber: la generación no puede verificarse sin la corrupción previa de algún sér, y la creación, en cambio, no requiere nada de esto; y, de modo análogo, la corrupción no puede efectuarse sin la generación de un nuevo sér, mientras que la aniquilación no exige esto. Luego de admitir la doctrina que defiende Gómez Pereira, dice éste, no se sigue la identidad de la generación con la creación, y de la corrupción con la aniquilación.

Después de haber refutado las principales razones por las que se defiende la necesidad de admitir la materia prima, nuestro Médico expone los motivos por los que debe rechazarse en absoluto la materia prima. Helos aquí:

Todas las generaciones y corrupciones pueden verificarse por el modo que ha explicado Gómez Pereira: luego inútilmente se supone

que existen en la naturaleza entidades diversas en cada sér: la materia y la forma.

Si se dicra la materia prima, necesariamente tendría su entidad propia separada de la entidad de la forma y de todo el compuesto de materia y forma: luego la materia prima podría existir por sí misma. De idéntico modo, y por la propia razón, la forma substancial podría existir por sí sola.

Es esencial a la materia prima el ser entidad compuesta: luego será generable y corruptible, esto es, se resolverá en otra materia, ésta en otra, y así, o se procede infinitamente, o se llega a los elementos simples, verdaderos principios de las cosas.

Si la materia prima no es otra cosa que pura potencia, tampoco la forma ni todo el compuesto serán otra cosa que pura potencia.

Si la materia prima es mera potencia, no puede decirse que es principio de las cosas naturales: porque ni el ente natural ni ninguna de sus partes son meras potencialidades.

Si la materia es pura potencialidad, los principios de las cosas no serán propiamente la materia, la forma y la privación, sino aquel otro sér de quien es la materia potencialidad; y este sér entraría en la composición del ente natural. Esto es inadmisible: porque a la sustancia no puede asignársele parte esencial alguna además de sus constitutivos propios y de la materia y la forma.

Si la materia es pura potencialidad respecto a la forma, hay que determinar qué clase de potencia es. No puede ser potencia en sentido de facultad, como se dice potencia de ver, de tocar, etc.: porque las facultades suponen constituído el sér a quien ellas corresponden: luego si la materia fuera potencia en cuanto facultad, no podría ser principio constitutivo de las cosas naturales. La materia tampoco puede ser potencia en cuanto pueda recibir algo, la forma, del modo que el sujeto recibe ciertas formas, como el agua es potencia para recibir la frialdad, y el hombre la blancura: porque entonces la materia no sería ente, si no que el ente resultaría precisamente de la recepción de la forma en la materia, como lo frío resulta de la recepción de la frialdad en el agua. La materia tampoco puede ser potencia en cuanto que ella pueda convertirse en forma. No aduce Gómez Pereira razón alguna de este último aserto, que, sin duda, considera evidente por sí mismo. Luego es indudable que en ningún sentido la materia prima sea pura potencialidad.

La potencialidad existente en todo sér compuesto no puede llamarse materia prima. En efecto: esa potencialidad, o tendría la mis-

ma existencia propia del todo a que corresponde, o tendría existencia privativamente suya. Lo primero es imposible: porque si la materia prima es principio componente y constitutivo del sér natural, ¿quién podrá entender cómo una cosa, que tiene la misma entidad que otra, es principio componente de esta última?: luego la materia prima, que es parte del sér natural, será igual al mismo sér natural; y lo mismo puede decirse de la forma. Si se supone que la materia no tiene ser por sí, sino que le recibe de la forma, ésta, o le daría su propio ser, u otro distinto. Si lo primero, la materia tendría el mismo ser que la forma: luego serían idénticas. La materia, por otra parte, no puede recibir el ser de la forma: porque las formas, excepto el alma racional, son corruptibles, mientras que la materia es permanente: luego, siendo ésta invariable, es imposible que reciba el ser de lo que es variable. Si se supone que la materia da el ser a la forma, porque ésta sale, se educe, de la potencia de aquella, y luego de la materia y de la forma resulta un sér sustancial, también se llega a algo que es verdadero delirio. Lo más perfecto, la forma, no puede ser engendrado de lo que es menos perfecto, la materia.

Más razonable que la doctrina de la materia y la forma es sostener que los principios constitutivos de las sustancias corpóreas y compuestas son los cuatro elementos: aire, fuego, agua y tierra; elementos que sin sucesión se engendran y corrompen. Esta explicación, al menos, no finge entidades sin fundamento alguno, y entidades que nos son desconocidas en sí mismas y en sus efectos propios.

Los teólogos afirman que el hombre es un compuesto de materia prima y de alma racional; pero esta doctrina es inadmisible para nuestro Autor. Si la materia prima no tiene otro ser que el que recibe de la forma, siendo el alma humana simple y espiritual, según enseñan también estos teólogos, ¿cómo puede dar a la materia del organismo humano la cuantidad, la aptitud para ocupar un lugar, y las demás propiedades características de los cuerpos? Si se dice que la materia prima es cuerpo, y que ella es la causa de que el hombre sea también cuerpo, la materia ya tiene entidad propia; pero entonces, ¿qué entidad es la que ella recibe de la forma? Si se afirma que en la materia del cuerpo humano hay dos entidades: una, la corpórea, natural a ella; y otra incorpórea, recibida del alma, se establece un aserto cuya imposibilidad es tan grande que nadie puede dejar de advertirla. Sospecha Gómez Pereira que estos grandes teólogos que defienden la doctrina de ser el hombre compuesto de materia y forma, lo hacen porque, preocupados con el estudio de lo divino y

atañente a la salvación de las almas, despreciaron la observación de las cosas materiales y sensibles, y así cayeron en error.

¿Qué es educirse la forma de la materia? Un doctor, cuyo nombre omite Gómez Pereira, lo explica diciendo que todas las formas, así sustanciales como accidentales, antes de existir en acto, se hallan en potencia en la materia o sujeto que las recibe. Por esto, educir las formas de la potencia de la materia es sacarlas de donde se hallaban primeramente, haciéndolas pasar de la potencia para ser al acto de ser. El alma humana no está en potencia en la materia; y, por esto, no se dice de ella que es educida de la potencia de la materia. Estar la forma en potencia en la materia no es otra cosa que pender en la formación y en el ser *(in fieri et esse)* (30), de la materia como de causa receptiva, pasiva o material. Mas, si esto es así, si el alma humana se produce cuando la materia del organismo tiene ciertas disposiciones y no otras, ¿de qué se saca que ella no depende de la materia? Se dirá que únicamente de lo que la Fe cristiana nos enseña.

Fundándose en las razones que siguen rechaza Gómez Pereira esta doctrina de la educación de la forma de la potencia de la materia.

Esta doctrina es contradictoria. En efecto: según ella, la materia prima sería a la vez pasiva, por esencia, y activa, porque el padecer es un modo o género de acción. Además, según reconocen los partidarios de la teoría de la materia y la forma, la materia prima recibe el ser de la forma sustancial: luego es contradictorio suponer que la forma, que da el ser a la materia, se educe de la potencia de ésta: porque si así ocurriera, la forma no podría dar el ser a la materia.

La educción de la forma sustancial de la entidad propia de la materia prima, supondría que ésta da a la forma algo infinito o algo finito. Si lo primero, tendremos que en la materia prima habría virtualidad infinita, cosa imposible en lo que es corporal, según lo que Aristóteles sostiene en el lib. III de la *Física*. Si lo segundo, esto es, si lo que la materia prima da a la forma educida de la potencialidad de la misma materia prima, es algo finito, será posible la sustitución de la materia en la educción de la forma por otro agente finito; y entonces la forma podría producirse sin sacársela de la potencialidad de la materia.

Se dice propiamente que una forma se deduce de la potencialidad de la materia si aquélla no puede engendrarse si no preceden en la

(30) Col. 458. Ed. cit.

materia ciertos elementos en los que ha de inducirse una forma o modo de composición, aprovechando las cualidades y accidentes de estos elementos. A esta disposición adecuada de los elementos dichos se sigue el nacimiento de la forma y su inducción en tales elementos, en la materia.

Los elementos no se educen de la potencia de la materia: porque son séres sìmplicísimos, que no constan de verdadera materia; y, por esto, los elementos son las sustancias corpóreas más imperfectas. Los elementos carecen de formas.

Desarrollando esta doctrina hace Gómez Pereira, en frecuentes y prolijas digresiones, exposición de sus doctrinas sobre temas de ciencias físicas y naturales, que caen por completo fuera de nuestro estudio. También alude a ciertas opiniones suyas en asuntos filosóficos. Así sostiene: que los accidentes de las cosas son realmente distintos unos de otros si en nosotros producen distintas impresiones o si son separables de la sustancia de las cosas; que en las relaciones no hay distinción de sus respectivos fundamentos, ni de los términos de las mismas; que la cantidad no se distingue de la sustancia corpórea y material, etc.

Paráfrasis del Libro III «De anima» de Aristóteles.

Dentro de la misma *Antoniana Margarita*, y como una parte de esta desordenadísima obra, transcribe Gómez Pereira varios textos del lib. III *De anima* del Estagirita; y, en breves paráfrasis, vuelve sobre doctrinas que en su mayor parte ya había expuesto en la misma *Antoniana Margarita*. He aquí lo más saliente de estas paráfrasis.

Aunque la propia alma sea lo que se llama entendimiento posible y entendimiento agente, deja de ser entendimiento posible al separarse del cuerpo por la muerte: porque entonces ya no puede ser afectada por las cosas corporales y sensibles, y, por lo tanto, ya no es exacto decir que podía hacerse todas las cosas en cuanto que puede conocerlas todas. Sin embargo, aun después de la muerte del cuerpo sigue el alma siendo entendimiento agente: porque continúa entendiendo, aunque lo haga de otro modo que cuando residía en el cuerpo.

Cuando el entendimiento entiende no es afectado directamente por la cosa conocida del mismo modo que los sentidos lo son por los objetos sensibles; es afectado por el fantasma de la cosa, que lleva al entendimiento al conocimiento de tal cosa.

Es falso que la materia sea el principio de individuación. Lo mismo se podría decir de la forma: porque la materia recibe el ser de la forma. Tan singular e individual como la materia de un sér sería su forma si se admite la teoría de la composición natural de los séres, de materia y forma.

Entre el alma y sus actos no hay distinción real, son la misma cosa. Así lo enseña Aristóteles en el siguiente texto, que copia Gómez Pereira: «In his enim quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, scientia namque speculativa sicut scibile idem est».

Si los brutos conocieran con conocimiento sensitivo, conocerían también las privaciones, que, según Aristóteles, sólo pueden ser conocidas por el entendimiento: luego serían inteligentes y racionales. En efecto: los brutos, ante el precipicio se detienen y temen, no avanzan hacia él; pero el precipicio es la privación del suelo: luego si los brutos se detienen ante el precipicio porque le conocen sensitivamente, conocen las privaciones. Del mismo modo, si los brutos conocen lo abrupto y, por esto, temen, señal es de que en ellos se da alguna ilacion y de que raciocinan: porque si los hombres temen lo abrupto es precisamente porque preveen que les faltará el suelo y caerán en el abismo. Aunque sea implícitamente, todo hombre que teme el precipicio o lo abrupto forma este discurso. Luego lo mismo sucederá en los brutos si huyen del precipicio o de lo abrupto porque le conocen de algún modo.

No es cierto que la fuga de lo que es nocivo y la busca de lo que es conveniente suponga en las bestias conocimiento de las cosas: porque nos consta que nosotros mismos apetecemos y huímos aun de lo que nos es desconocido.

Tampoco es exacto que la facultad de andar de los animales sería vana si ellos no sintieran: porque, aun entonces, esos movimientos no serían inútiles, sino que estarían ordenados al servicio del hombre.

De la manera de expresarse Aristóteles, más bien parece que creyó que los brutos no sentían que lo contrario: porque les niega la facultad de percibir el placer de los olores, de deleitarse y conocer la melodía de la música, y confiesa que no se les puede hacer comer ni beber si no tienen hambre o sed. Todo esto supone que las bestias no sienten.

Por último, según Gómez Pereira, Aristóteles tuvo por cierto que el alma humana es inmortal.

Doctrina sobre la inmortalidad del alma racional.

Termina la *Antoniana Margarita* estudiando la inmortalidad del alma humana en un tratadito intitulado *De inmortalitate animorum Antonianae Margaritae, ubi potiora, quae de re hac scripta sunt, adducuntur, et solvuntur, et novae rationes quibus a mortalitate rationalis anima vindicatur, proponuntur* (31).

Este tratadito va dividido en dos partes: Una negativa, en la que Gómez Pereira, que se precia de haber leído todo, o lo mejor, al menos, de cuanto los filósofos habían escrito sobre la inmortalidad del alma, analiza y rechaza las razones que en demostración de esta verdad alegan Platón, San Agustín, Averroes y otros autores a quienes se refiere en general y sin nombrarlos individualmente. Otra parte del tratado es positiva; y en ella el Médico castellano demuestra la inmortalidad del alma con razones que él estima originales: «quas usque in haec tempora inventas non fuisse» (32). Voy a fijarme en esta segunda parte, porque en ella está la mayor novedad de la doctrina de Gómez Pereira.

La principal razón en pro de la inmortalidad del alma humana, la propone nuestro Autor en el siguiente raciocinio: Si el alma puede ejercer sus principales operaciones sin el cuerpo, ciertamente puede permanecer y vivir sin él: porque no depende del mismo, ni en el existir ni en la conservación del ser, como el accidente depende de la sustancia que le sustenta; ni necesita de un sujeto para reparar las partes perdidas, porque el alma es simple e indivisible y no tiene partes que perder. El alma humana puede ejercer sin el cuerpo sus principales operaciones. Luego el alma puede existir y vivir sin el cuerpo, es inmortal.

¿Qué operaciones son éstas que el alma humana puede realizar sin el cuerpo? Dícelo Gómez Pereira expresa y claramente: «Porro humana anima non tantum intelligendi operationes sine corpore efficit, verum et sentiendi; sed relatae sunt complures et praecipuae inter eas, quae ab illa fiunt, ergo plures et praecipuae rationalis animae operationes sine corpore, cui inest, ab eadem exercentur» (33).

Para probar que el alma puede entender y sentir sin el cuerpo, Gómez Pereira aduce las razones que siguen:

(31) Cols. 609 y 610. Ed. cit.,
(32) Col. 611. Ed. cit.
(33) Col. 747. Ed. cit.

Primera. Al entender y al sentir, el alma obra de modo simple, «indivisibiliter» (34): luego para estas operaciones no puede usar ni requerir como instrumento al cuerpo, que tiene cantidad y es divisible. La prueba de la consecuencia es la siguiente: Si el alma usara del cuerpo como de instrumento para el entender o el sentir, el cuerpo sería instrumento que tocaría o intervendría en las mismas operaciones de entender y sentir; y entonces se seguiría que lo menos perfecto, cual lo es el cuerpo, podría tocar e intervenir en lo más perfecto, en el modo de ser de la sustancia espiritual: pues las sensaciones e intelecciones son modos de ser del alma, sustancia espiritual. De lo contrario, es decir, si el cuerpo no es instrumento para el entender y el sentir, que intervenga en estas operaciones, sería instrumento que no intervendría en ellas; y entonces no sería requisito necesario para las mismas.

Segunda. El sentir y el entender son operaciones inmanentes; pero en estas operaciones no usa el alma las disposiciones corporales como instrumentos necesarios; y los mismos que aseguran que las sensaciones son distintas del alma, piensan que las sensaciones proceden, no tanto de los órganos del cuerpo, como de los objetos exteriores: luego el entender y el sentir son operaciones que el alma puede ejercer sin el cuerpo.

Más adelante, y después de haber desarrollado la segunda prueba de la inmortalidad del alma, dice Gómez Pereira que el alma, no sólo puede entender sin estar unida al cuerpo, y, que, por lo tanto, no estará ociosa hallándose separada de él, sino que separada del cuerpo entenderá más fácil y perfectamente que unida al mismo. La razón es porque el entender es acto exclusivo del alma, que en el estado de unión con el cuerpo necesita ser excitada por los objetos externos o los fantasmas para que ejercite el acto de entender; pero que separada del cuerpo, puede entender sin necesidad de excitación ni de concurso de agente alguno distinto de ella.

Si el alma racional no necesita del cuerpo como de instrumento para sentir y para entender, ¿qué uso es el que hace del cuerpo? ¿Qué intervención tiene el organismo en las funciones propias del alma? «Respondendum est, ut scilicet, excitet eandem, quae dum corpus hoc corruptibile informat, nullam rem extrinsecam, nec intrinsecam percipere valet, nisi prius tactus, aut alter ex quatuor recensitis sensibus, vel particula interior, qua affecta abstractive noscimus, al-

(34) Col. 747. Ed. cit.

teretur, relatis organis, ut decet, pemanentibus dispositis... animam, dum vivimus, nihil percipere, nisi prius corpus afficiatur, ac postea aliter cognoscere posse... sensationem tantum gigni ab anima post affectionem ab obiecto factam, et intellectionem hanc vel corpoream alterationem a phantasmate effactam, praerequirere» (35).

Pero si el alma humana puede sentir y entender sin el cuerpo, hallándose siempre presente a sí propia, ¿por qué no se conoce siempre a sí misma? Todos saben que nadie puede conocerse a sí mientras se halla durmiendo o meditando; sólo se conoce aquel que quiere conocerse a sí mismo. Esto prueba que, aunque el alma siempre esté presente a sí, no se representa y conoce como al color o al calor que actúan sobre la vista o el tacto. El alma no se conoce a sí propia unitivamente; y, mientras informa este cuerpo corruptible, nada conoce si no es afectada por los objetos externos o por los fantasmas internos, que actúan unos y otros sobre las facultades exteriores o interiores, respectivamente, del organismo humano. Sin esta afección de los objetos y fantasmas, el alma permanece como dormida. Todo esto no necesita otra prueba que la observación que cada cual puede hacer respecto a sí. Esto supuesto, el alma no puede conocerse a sí misma si primero no es afectada por algún objeto externo o por algún fantasma. Luego es necesario el conocimiento de algo extrínseco al alma para que ésta pueda conocerse después a sí propia. Esto es necesario como antecedente o conocimiento previo para que, fundándose en ello, saque el alma esta consecuencia: conozco que yo conozco algo, quien conoce existe, luego yo soy, existo. «Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum» (36). En este consiguiente, el entendimiento, el alma intelectiva, se conoce a sí misma intuitivamente y sin discurso alguno intermedio. Esto explica que, aunque el alma siempre se halla presente a sí, no siempre se conozca: porque, para conocerse, necesita un acto suyo sobre el cual reflexionar, y, por un acto de la voluntad, querer reflexionar sobre ese acto propio.

Con está razón cree Gómez Pereira haber demostrado tan apodícticamente la inmortalidad del alma, que escribe entusiasmado: «In summa ergo ratio haec, qua animae aeternitas probata fuit, ex maiore et minore, et consequente constans, valida ac irrefragabilis restat: cum tam maior, quam minor, quam bonitas consequentiae probatae palam supersint» (37).

(35) Cols. 753 y 754. Ed. cit.
(36) Col. 760. Ed. cit.
(37) Col. 761. Ed. cit.

La segunda prueba que aduce Gómez Pereira para demostrar la inmortalidad del alma, es esta: Toda forma que puede dejar el sujeto que informa y pasar a informar otro sujeto, puede, sin duda, dejar ambos y existir sola: porque toda forma sustancial o accidental que es material y tiene cuantidad, al desaparecer del sujeto que informa, se corrompe. El alma racional es forma que puede dejar un sujeto y pasar a informar otro: porque no es forma material y no tiene cuantidad. Luego puede existir por sí misma y sin el sujeto que informa. Ahora bien, si el alma humana puede durar sin el cuerpo, como separada de él no hay algo extrínseco al alma que pueda afectarla, y, por otra parte, el alma humana no tiene ningún principio intrínseco de corrupción, resulta que será eterna.

Es falso lo que ha dicho alguien: que el alma humana, aunque específicamente sea la misma desde que el hombre comienza a vivir, no lo es numéricamente. La conciencia y la experiencia nos atestiguan que se recuerda en la vejez lo que se conoció en la juventud; y esto sería imposible si el alma no fuera la misma, así específica como numéricamente.

Tercer género de pruebas. Para poner fin a la demostración de la inmortalidad del alma, Gómez Pereira aduce en conjunto razones que él llama retóricas, sin duda para distinguirlas de las propiamente científicas y apodícticas que expuso antes; y las comprende todas en los cuatro grupos o géneros siguientes:

A) Prueban la inmortalidad del alma: 1.° La aspiración a la felicidad, que es tendencia infrustable: porque todo agente logra su fin natural. 2.° La obediencia espontánea que todos los animales prestan al hombre: porque, ¿de qué le serviría al hombre este dominio y autoridad sobre las bestias si el alma humana fuera mortal y extinguible?

B) Prueban la inmortalidad del alma la preocupación y el deseo de conocer lo futuro.

C) Todos entienden que es inicuo y horrible que las acciones buenas o malas no tengan la debida sanción; y ésta no sobrevendría si el alma humana pereciera a la vez que el cuerpo, porque en la vida presente se ve a muchos malos en prosperidad y a muchos buenos en tribulación.

D) Colígese la inmortalidad del alma de muchas de las enseñanzas de nuestro Divino Salvador en los Evangelios. También se ve en los libros de autores gentiles cómo éstos creían en la inmortalidad del alma. Esta es verdad de consentimiento universal; y, según dice nues-

tro Médico respondiendo a la undécima objeción contra la inmortalidad del alma, hasta los indios de los territorios recién descubiertos por España, creen en la inmoratlidad del alma humana.

Por último, Gómez Pereira presenta 23 objeciones contra la inmortalidad del alma, y las va respondiendo una a una. Yo sólo hablaré de las objeciones 1.ª, 2.ª 16.ª y 17.ª, porque las restantes no tienen importancia filosófica.

Objeción 1.ª Si algo fuera eterno en el alma humana, sería, sin duda, el entendimiento; pero vemos que el entendimiento crece desde la primera juventud hasta la senectud: luego el alma humana es tan inmortal como las plantas, que crecen y, al fin, se corrompen. Gómez Pereira niega que el entendimiento crezca ni decrezca. El alma no necesita del cuerpo para entender; pero, durante su unión con él, lo corpóreo influye en la intelección, y según la perfección de los actos orgánicos que intervienen en la intelección, que aumenta o disminuye con la edad del organismo, el acto de entender es más o menos perfecto.

Objeción 2.ª Nada ha hecho la naturaleza que sea inútil o vicioso; pero el alma humana, después de la muerte del cuerpo, no podrá ocuparse en nada, porque le faltarán los órganos de los sentidos: luego será inútil su existencia y, consiguientemente, no podrá existir muerto el cuerpo. No es cierto, dice Gómez Pereira, que después de muerto el cuerpo no pueda el alma humana ejercer operación alguna, pues separada del cuerpo permanece en ella la facultad de entender y en estado más perfecto que cuando el alma se halla unida al cuerpo, ya que éste es más bien un impedimento para la intelección, pues hace que el alma no pueda entender si primero no es él afectado de algún modo.

Objeción 16.ª No se entiende cómo de dos séres, el alma y el cuerpo, resulta un nuevo sér, el hombre. Gómez Pereira niega el supuesto de que parte esta objeción: que el alma fuera creada antes de ser infundida en el cuerpo; y asegura que en el instante en que el alma es creada, se infunde en el cuerpo, y entonces es cuando, de la unión del alma y el cuerpo, resulta el hombre. No hay inconveniente en que de dos séres, el alma y el cuerpo, resulte un nuevo sér, el hombre; en el cual no se confunden aquellas dos entidades, sino que la una es el sujeto o la materia, y la otra la forma, de tal suerte que muchas de las operaciones de este sér compuesto, del hombre, no proceden de uno tan sólo de estos dos principios, sino que requieren ambos, y estos actos se reputan como de ambos principios en cuanto ambos constituyen un mismo sér.

Objeción 17.ª Según definición de Aristóteles, unánimemente aceptada, el alma es acto del cuerpo físico organizado que tiene la vida en potencia: luego el alma intelectiva será, asimismo, acto del cuerpo físico: luego el cuerpo entra en la definición y en la esencia del alma racional: luego es imposible que ésta viva separada del cuerpo. Al definir el alma racional: acto del cuerpo, responde Gómez Pereira, no se entiende que el alma ha de estar actuando siempre al cuerpo, sino que tiene aptitud para actuarle; del mismo modo que cuando se define al hombre: animal racional, no se entiende ni se exige para la exactitud de la definición que en todo momento esté el hombre usando de la razón, sino que basta que siempre tenga aptitud para usar de ella, aunque de hecho no la ejercite en muchos instantes, v. g., cuando duerme. Luego, aun cuando el alma racional, por estar separada del cuerpo, no le informa ni actúa en acto, se la puede llamar acto del cuerpo, porque sigue poseyendo aptitud para informarle y actuarle.

IV. Discusión de Gómez Pereira con Miguel de Palacios.

El Licenciado Miguel de Palacios, Catedrático, primero de Artes y después de Teología, en la Universidad de Salamanca, Magistral de León y Lectoral de Ciudad Rodrigo, y comentarista del tratado aristotélico *De anima* (38), dirigió a Gómez Pereira una carta con cinco objeciones a la doctrina de la *Antoniana Margarita.* Gómez Pereira le respondió en una *Apología;* y mandó a la imprenta metinense de Guillermo de Millis ambos escritos, de donde salieron estampados en el año 1555 (39).

(38) Sobre Miguel de Palacios puede verse el t. II de la *Bibliotheca hispana nova,* Madrid, 1788, de Don Nicolás Antonio, en la pág. 143. La *Historia de la Universidad de Salamanca,* t. II, Salamanca, 1917, firmada por Don Enrique Esperabé, en el cap. V, págs. 299, 305, 306 y 381, puntualiza las fechas en que Palacios ocupó las cátedras salmantinas que regentó y en que se licenció en tal Escuela.

(39) El opúsculo lleva este encabezamiento *Obiectiones Licenciati Michaelis a Palacios Cathedrarii sacrae Theologiae in Salmantina Universitate adversus nonnulla ex multiplicibus paradoxis Antonianae Margaritae, et Apologia eorundem.* Según el colofón de este opúsculo (18 folios), «Excusum est Methynae Campi in officina chalcographica Guilielmi de Millis vigesima die Martii Anni 1555». En el ejemplar de la *Antoniana Margarita* que manejo, las objeciones de Palacios y la apología de Gómez Pereira van encuadernadas en el mismo volumen que aquella obra. Este parece que fué el intento de Gómez Pereira al imprimir ambos escritos, unirlos, como apéndices o cosa parecida, a la *Antoniana Margarita.*

Indicaré las objeciones del Catedrático salmantino y aquello de las respuestas del Médico metinense que tiene importancia filosófica; y, para que sea más fácil seguir el curso de la discusión, a renglón seguido de las objeciones de Palacios irán las respuestas de Pereira.

La primera objeción versa sobre la paradoja de la sensibilidad de los brutos. He aquí como discurre el Licenciado Palacios: Según demuestra la experiencia, los brutos sienten con los sentidos externos, y tienen sentidos internos que guían a los primeros: luego poseen sensibilidad. Al argumento en que principalmente se funda Gómez Pereira para negar sensibilidad a las bestias: que si se les concede sensibilidad hay que otorgarles también razón, observa Palacios que la potestad cognoscitiva de los brutos es aprensiva, no judicativa, siendo suficiente aquel conocimiento para guiar el apetito de los brutos. Pero suponiendo que este conocimiento encierre algún juicio, no se sigue que, por esto, haya de concederse razón a los brutos. El argumento de Gómez Pereira es este: los brutos distinguen los objetos sensibles, luego tienen razón. Palacios responde: Los brutos distinguen entre los objetos sensibles: imperfectamente, concedo: perfectamente, niego; y niego, asimismo, el consiguiente y la consecuencia. Porque para conocer lo universal, no basta conocer éste o el otro objeto particular e individual, es necesario la progresión del conocimiento, el paso de la noticia de los séres individuales y singulares a lo universal; y la posibilidad de este paso, evidentemente, no la tienen las bestias. El conocimiento de lo universal es más contemplativo y especulativo que práctico, y nadie se le puede otorgar a los brutos, los cuales tampoco le necesitan para ejecutar sus actos propios, pues éstos versan siempre sobre lo singular. No puede, pues, decirse: si los brutos sienten, conocen que este fuego y el otro y el otro queman: luego conocen que todo fuego quema: luego poseen noticia de lo universal. Concede Palacios el antecedente; pero niega el consiguiente y la consecuencia: porque si los hombres rústicos y poco instruídos no saben muchas veces ordenar estas inducciones, ¿cuánto menos sabrán ordenarlas los animales irracionales? El sentido de los brutos, como material que es, no tiene potencialidad para comparar infinitos objetos singulares, cual es necesario hacerlo para inferir de lo particular lo universal. Juzgan, pues, los brutos que este fuego y el otro fuego, etc., queman; pero, como no tienen facultad especulativa o contemplativa, no pueden comparar entre sí todos los fuegos singulares, cual es necesario para llegar al concepto o juicio universal: todo fuego quema.

Tampoco puede decirse que si los brutos sienten conocen que sienten, y tienen, por lo tanto, conciencia: porque el sentir y el conocer que se siente son dos conocimientos muy diversos, el primero es directo y el segundo es reflejo; muchas veces van disociados estos conocimientos en el hombre; y, ¿se quiere que vayan siempre unidos en las bestias?

En la *Apología* de la primera paradoja, en la que Gómez Pereira responde al razonamiento de Palacios que acabo de resumir, insiste el Médico metinense en afirmar que los brutos carecen de sensibilidad y que, por consiguiente, no tienen ni sentidos externos ni sentidos internos. Ratifica Gómez Pereira todas sus afirmaciones anteriores; y asegura que nada prueban en contra de sus argumentos las razones de Palacios. Así, por ejemplo, a lo sostenido por éste: que, aunque los brutos conozcan que este fuego y el otro y el otro queman, no llegan a formar el juicio universal: todo fuego quema, porque para ello es necesaria la progresión del conocimiento de lo singular a lo universal, de la que carecen los brutos, responde Gómez Pereira que, como asegura Aristóteles en el lib. I de los *Posteriores analíticos*, es imposible asentir al antecedente de un silogismo rectamente formado y no asentir, asimismo, a la conclusión; y que, por esto, si los brutos conocen y asienten a que éste y el otro y el otro fuego y todos los fuegos queman, que es el antecedente lógico para concluir por inducción que todo fuego quema, deben asentir a esta conclusión; y, si el hombre, que posee libre albedrío, se ve necesitado a asentir a la conclusión una vez que ha asentido al antecedente, con mucha mayor razón ocurrirá esto en los brutos, que carecen de libertad.

La *Defensa* de Gómez Pereira no tiene ninguna novedad en cuanto a la doctrina. Y, aunque aquella es larga y está redactada con bastante difusión, el Médico filósofo deja de responder a algo de lo que argüía Palacios. Por ejemplo, nada contesta al razonamiento de éste: aunque los brutos sientan, no tienen conciencia, es decir, no conocen que sienten: porque el conocimiento directo, la sensación, y el reflejo, la conciencia psicológica o conocimiento de la propia sensación, son diversos, y, consiguientemente, no puede inferirse de la existencia del conocimiento directo la del conocimiento reflejo.

En la segunda objeción impugna Palacios la doctrina de Gómez Pereira: los actos de sentir y de entender no son accidentes realmente distintos de las facultades a que respectivamente corresponden. Contra esta doctrina del Autor de la *Antoniana Margarita* opone el Catedrático de Salamanca las siguientes razones: Es de consentimien-

to universal entre los doctos que Dios es el único sér exento de toda composición, simplicísimo, y, por esto, Dios es su entender y su querer; pero en las criaturas no existe tal simplicidad, si no que en ellas siempre hay distinción entre la naturaleza y las facultades, y entre éstas y sus respectivos actos y hábitos.

A la primera parte de la objeción responde Gómez Pereira que no fué él el inventor de la doctrina que sostiene no existir distinción entre las facultades y sus respectivos actos, sino Aristóteles, en el lib. III *De anima*, y San Agustín, en los libros *De Trinitate*, como ya lo había demostrado en la *Antoniana Margarita;* y que él (Gómez Pereira) no había hecho otra cosa que presentar esta verdad y vindicarla con fortísimas razones. Al segundo reparo de la objeción contesta nuestro Autor que, en verdad, Dios es simplicísimo, y que no hay en Él distinción entre el entendimiento y el acto de entender; pero que, sin embargo, nuestro entendimiento imagina alguna composición en el entender divino, fingiendo en él especies y suponiéndole en esto semejante a nosotros los hombres. No sigue, Gómez Pereira, en su respuesta al argumento de Palacios, dejando, a lo que parece, incompleta la contestación.

En la tercera objeción impugna Palacios el aserto de Gómez Pereira: el acto resulta de la acción de la potencia y del objeto como de dos causas que no pueden obrar la una sin la otra: porque el objeto es inferior y menos perfecto que el acto. La potencia es inferior al acto, pues existe para el acto; el acto es inferior al objeto, porque existe para que, ayudada de él, la potencia consiga el objeto: luego, siendo el objeto fin, es superior al acto. La potencia se mueve, pues, por el acto, y éste, por el objeto, que, de suyo, permanece inmóvil y mueve al acto y a la potencia. No importa que el acto sea vital y no lo sea, tal vez, el objeto. En éste se ha de distinguir su esencia y su cualidad de objeto respecto a un acto y una potencia determinados. En el primer sentido el objeto puede, sin duda, ser inferior al acto y a la potencia o facultad de quienes es objeto; pero no puede serlo en el segundo sentido. No puede decirse, por consiguiente, que siendo el objeto inferior al acto, éste no puede resultar de la potencia y del mismo objeto.

Concede Gómez Pereira que la facultad sea por el acto, en cuanto que el fin de toda facultad es ejercer un acto; pero niega que el acto sea por el objeto. De nada sirve la distinción que establece Palacios entre la esencia del objeto y su condición de tal objeto respecto al acto, para concluir que, aunque no sea siempre superior al acto en el

primer sentido, siempre lo es en el segundo: porque si el objeto es esencialmente inferior al acto, no podrá producir nada superior a sí mismo: luego tampoco podrá ser superior al acto ni aun en cuanto es objeto del acto.

En la cuarta objeción, Palacios impugna la tesis de Gómez Pereira: el sentido común no es potencia particular ni orgánica, es la misma alma. Fúndase Palacios en que esta doctrina es opuesta a la de Aristóteles y los peripatéticos, y en la siguiente razón: Los brutos, al ver la luz, sienten que ellos ven: porque si se les introduce en la oscuridad sienten que no ven; y como el hábito y su privación se refieren a la misma potencia, si las bestias, estando en la oscuridad, sienten que no ven, al hallarse en la luz y ver, sentirán que ven. Pero los brutos no sienten que ven por el órgano de la vista, por los ojos: porque, como la visión en sí misma carece de color y de luz, no es visible por sí: luego no puede ser objeto de la vista. Luego el sentir que ven, el ver la luz, es en los brutos acto de una facultad distinta del órgano externo de la vista; y no puede ser acto directo del alma, porque ésta se halla en todo el cuerpo, y la advertencia de que se ve, el sentir la visión, no se realiza en todo el cuerpo, sino en una parte determinada de él. Luego este acto se efectuará por una facultad especial, que reside en una parte determinada del cuerpo del animal. Pero la función expresada es la propia del sentido común. Luego existe una facultad que se llama sentido común.

Gómez Pereira responde que las palabras de Aristóteles, en las que se funda Palacios, pueden interpretarse en sentido favorable a lo que sostiene él, el Médico castellano; y, en cuanto al razonamiento del Teólogo de Salamanca, que parte de un supuesto inadmisible: que los brutos sienten. Tampoco pueden las bestias conocer las meras privaciones, cuya noticia corresponde sólo al hombre. Falta, por consiguiente, la prueba de la primera proposición del raciocinio de Palacios: los brutos, al ver la luz, sienten que ven. Etc.

La quinta objeción de Palacios impugna la opinión de Gómez Pereira: no es admisible la materia prima. Contra esta doctrina arguye el Catedrático salamantino diciendo que ella va contra el parecer de todos los teólogos, contra las doctrinas de las escuelas platónica y peripatética, y hasta contra algunos textos de las Sagradas Escrituras. Por esto, si se hubiese de calificar teológicamente la opinión de Gómez Pereira, cree Palacios que habría de ser tenida como herética o, al menos, temeraria. En el orden meramente racional Palacios arguye así: Si no existe la materia prima, sino sólo elementos simples

que no llevan en sí composición alguna de materia y forma, cuando estos elementos se corrompan y desaparezcan se convertirán en nada. En los cuerpos compuestos, esto es, que constan de varios elementos simples, ¿qué causalidad ejercen estos elementos simples? Si son su causa material, existe la materia prima: pues ésta es aquello de lo cual se hace algo en primer término; y tampoco serán elementos, pues, según Aristóteles, de los elementos nada se hace en primer término. Además, la materia prima no sería una, sino cuádruple: pues los elementos son cuatro. Si son causas eficientes, se identifica lo propio del eficiente, que al hacer obra, con lo característico de estos elementos simples, que es padecer, ser aquello de lo cual se hace un compuesto. Si son causa formal, se hace coincidir la forma con lo que es propio de la materia, cual es la entidad de estos elementos simples. Si éstos carecen de materia y forma, no se puede casi comprender cómo son extensos y tienen cantidad corruptible. Sin duda, Palacios creyó imposible que a estos elementos se les asignara la causalidad propia del fin; y, por esto, no examina esta hipótesis.

Ante todo, se hace cargo Gómez Pereira de los razonamientos de Palacios intentando demostrar que la aserción: no existe la materia prima, es contra la Fe; y procura contestar a dichos reparos de suerte que su opinión en nada se oponga a la ortodoxia católica. Pero, ¿es que interesa algo a la piedad cristiana y a la salud de las almas que la tierra, el agua, el aire y el fuego tengan dos partes constitutivas esenciales, la materia y la forma, o sean de una sustancia corporal simple?

Al argumento filosófico de Palacios responde Gómez Pereira que en los cuerpos mixtos o compuestos, los elementos simples ejercen causalidad material. A la consecuencia que de aquí sacaba Palacios: luego esos elementos son la materia prima de los cuerpos compuestos: luego existe la materia prima, asiente Gómez Pereira; y dice que esto no lo ha negado él jamás, y que lo que él niega es que exista aquella materia prima de que, según los peripatéticos, constan todos los séres corruptibles. Si de aquí se quiere sacar la consecuencia de que la materia prima es cuádruple, pues los elementos son cuatro, Gómez Pereira niega la consecuencia si los cuatro elementos se toman distributivamente, es decir, si se entiende que todo sér compuesto tiene como materia prima a los cuatro elementos, mas en distinta proporción y afectados de diferente modo en cuanto al calor, la frialdad, la humedad y la sequedad. Lo que únicamente defiende Gómez Pereira es, pues, que la materia prima es el agregado de los cuatro elementos.

Si se dice que entonces la materia prima no es homogénea y que no podrá la forma actuar a esta materia, contesta nuestro Médico que así es; y que no ve en ello inconveniente alguno, en que la forma actúe a esta materia, pues las partes de los elementos que dan heterogeneidad a la materia están contiguas. Si se pregunta de qué modo los elementos, que son sustancias simples y no constan de materia y forma, pueden tener cantidad y ser corruptibles y generables, contesta Gómez Pereira que no es obstáculo el carecer de materia y forma para que los elementos puedan existir. También pueden tener cantidad; y esto lo debe admitir Palacios, que afirmaba que la cantidad se distingue de la cosa cuanta. Del mismo modo, los elementos pueden corromperse y engendrarse aunque no tengan composición sustancial de materia prima y forma: porque a todos consta que hay innumerables formas que se engendran y corrompen aunque en ellas no existe materia.

V. Juicio general sobre la «Antoniana Margarita» y la Filosofía de Gómez Pereira.

El estilo de la *Antoniana Margarita* le ha juzgado Menéndez y Pelayo diciendo que: «sin ser su latín rudo ni bárbaro, tampoco puede ser calificado de humanista... El latín no es mejor ni peor que el de los buenos escolásticos de entonces, Domingo de Soto, v. gr. Pero el autor no se dirigía a los humanistas, sino a los médicos, filósofos y teólogos: así lo anuncia desde la portada» (40). Cierto es que en la prosa de Gómez Pereira hay solecismos y durezas; pero también existen, en muchos pasajes, al menos, calor y vida en el estilo, que hacen a éste muy adecuado a una obra polémica.

En el método hay en la *Antoniana Margarita* defectos enormes. Gómez Pereira es sumamente prolijo: repite las mismas ideas, sobre todo cuanto atañe a lo que parece ser su tema predilecto: los brutos no sienten, hasta causar hastío. Hace digresiones larguísimas, en las que, a veces, llega a olvidarse de lo que iba a probar y deja incompleto el argumento. Por ejemplo, dice: si la materia fuera potencialidad habría de serlo, o en cuanto la potencia es sinónima de facultad, o en cuanto por el término potencia se significa un sujeto que

(40) La *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira. *La Ciencia española*, tomo II, pág. 173.

puede recibir una forma, o en cuanto la potencia es susceptible de transformarse en algo; y quiere demostrar que la materia no es potencia en ninguno de estos tres sentidos; pero se detiene tanto en la demostración de que la materia no puede ser facultad, ni sujeto apto para mudar de forma, que olvida el tercer miembro de la disyuntiva, y deja sin probar que la materia no puede ser potencia en el sentido de ser susceptible de transformarse en algo distinto. Menos mal que esto no es frecuente; y de ordinario Gómez Pereira, a pesar de sus digresiones, vuelve al punto principal que estaba tratando.

Nuestro escritor no divide de modo alguno su obra. Allí no hay libros, capítulos, párrafos, ni nada que indique el paso de unas materias a otras y deje reposar un instante al lector. Menos mal que puso notas marginales, indicando el contenido de algunos párrafos; pero, a veces, como ocurre al tratar de la inmortalidad del alma, hasta estas apostillas suprimió: «ut omnes cogantur legere universa quae de inmortalitate animae scripsimus» (41).

La *Antoniana Margarita* no tiene un plan armónico: sólo es una polémica sobre varias cuestiones inconexas entre sí. Esto mismo hace que el libro sea desordenadísimo. Por ejemplo, entre el estudio de la tercera y la cuarta de las causas a que atribuye el movimiento de las bestias, intercala la doctrina sobre las sensaciones y el conocimiento sensible, doctrina que no tiene conexión ninguna con aquellas materias.

Al probar sus tesis, Gómez Pereira aduce, a veces, argumentos de ninguna eficacia demostrativa, sin penetrar, en muchas ocasiones, en la entraña filosófica, en las últimas causas, de las cosas. Por ejemplo, al defender que la esencia en acto y la existencia de las criaturas no se distinguen realmente, ni siquiera indica la más eficaz de todas las razones que aducen los defensores de esta doctrina: en la esencia en acto entra como constitutivo la existencia, porque no sería esencia en acto, y distinta de la esencia meramente posible, si no fuera esencia existente: luego no puede haber distinción real entre la esencia en acto y la existencia. Al combatir la doctrina escolástica: las facultades se distinguen realmente del alma y de los propios actos de las mismas facultades, no ve la principal razón apriorística en que se apoyan los escolásticos para defender esta doctrina: el ser de tal manera propio de Dios la absoluta simplicidad, que Él es el único sér en quien no hay distinción real, sino identificación com-

(41) Col. 788, apostilla. Ed. cit.

pleta, entre la esencia y las facultades, y entre éstas y sus respectivos actos, de tal suerte que todos los séres creados son compuestos de esencia y facultades, etc. Gómez Pereira, no sólo olvida esta prueba y, consiguientemente, nada dice contra ella, sino que cuando Miguel de Palacios se la recuerda y mete por los ojos, no acaba de hacerse cargo de la misma; y si intenta responderla, se queda a la mitad del camino, sin redondear ni concluir la contestación.

En el empleo de las pruebas abusa tanto del argumento *ad absurdum*, que el prurito de emplearle le hace, a veces, dar a conocer que no ha entendido bien la doctrina que impugna. Verbigracia: según Gómez Pereira, si la materia fuera pura potencialidad, los constitutivos del sér natural no serían la materia, la forma y la privación, sería aquel sér de quien la materia es potencialidad. Pero, ¿qué sér puede ser éste? ¿Y qué necesidad hay, ni de que exista tal sér, ni de suponerle siquiera? En la hipótesis que establece y examina Gómez Pereira, la materia sería potencialidad del sér compuesto de materia y forma, y no de ningún otro; y potencialidad que se reduce al acto mediante la forma. Nada más. Hablar de otro sér distinto del que resulta de la unión de la materia y la forma, al cual haya de pertenecer la materia; y decir que, si la materia es potencialidad, este sér ha de entrar como componente de la cosa natural que resulta de la unión de la materia y la forma, denota evidentemente no haber comprendido bien la doctrina que se combate.

Pero no todo son defectos en el método y el procedimiento científico de Gómez Pereira. El Médico de Medina del Campo distingue con verdadera sutileza; y, como dice Menéndez y Pelayo, robó a la Escolástica sus propias armas para combatirla (42). Tiene ideas bastante claras; discurre con vigor dialéctico; y, sobre todo, observó y analizó los actos internos del alma humana y de conciencia con una precisión y exactitud verdaderamente sorprendentes (Véase, por ejemplo, la prueba de que la sensación requiere la advertencia del alma a la impresión de los objetos en los órganos) en una época en que el método de observación psicológica, tan ensalzado por los modernos, estaba como oscurecido por el raciocinio y la discusión. Es, pues, muy cierto que, como nota Menéndez y Pelayo: «En psicología experimental, Gómez Pereira está, a no dudarlo, más adelantado que la filosofía de su tiempo, más que la del siglo XVII, más que Bacon,

(42) La *Antoniana Margarita*, de Gómez Pereira. *La Ciencia española*, tomo II, pág. 173.

más que Descartes. Ninguno observa como él los fenómenos de la inteligencia» (43). Pero, sobre todo, Gómez Pereira es eminentemente crítico: nada admite en Filosofía fundándose en la autoridad ajena, si no que quiere comprobarlo todo con el raciocinio y con la observación y la experiencia, lo que es susceptible de ser observado y experimentada; no dudando en ponerse frente a la totalidad de los filósofos de su época y combatir doctrinas unánimemente aceptadas: que los brutos tienen alma, que la intelección se verifica mediante las especies inteligibles que abstrae de los fantasmas imaginativos el entendimiento agente, que la esencia de los cuerpos está en su composición sustancial de materia y forma, etc., etc., sin rendir jamás el propio juicio ante nadie, como no sea ante Dios y la Iglesia, cual debe hacerlo un católico sincero, y según ya anuncia al comienzo de la *Antoniana Margarita*.

El contenido, la doctrina de la obra filosófica de Gómez Pereira tiene, asimismo, defectos de gran relieve.

Confunde conceptos muy diversos. Afirma, por ejemplo, que conocer distinta e intuitivamente algo, es estar cierto de la existencia del objeto allí donde le percibe la sensación, cual si fueran lo mismo el conocimiento distinto y el conocimiento cierto. Confunde, también, el conocimiento abstractivo con el de los objetos ausentes cuando establece como criterio para distinguir el conocimiento intuitivo del abstractivo el que el objeto se halle presente o ausente de la facultad. No distingue bien entre la simplicidad del alma humana, es decir, el carecer ella de partes y de extensión, y su espiritualidad, esto es, su intrínseca independencia de la materia en el ser y en el obrar. Etc., etc.

Algunas veces peca exponiendo mal las doctrinas que combate. Al presentar, por ejemplo, la doctrina peripatética escolástica sobre el entendimiento intelectual, afirma que, según esta teoría, la especie inteligible es quien produce en el entendimiento la intelección, el conocimiento intelectual de lo universal, cuando la opinión general de los escolásticos no es ésta, sino que la intelección y el conocimiento intelectual de los universales resultan en el alma de la acción de la especie impresa y de la virtud innata y natural del entendimiento, que es informado por la especie; de modo que para unos escolásticos el entendimiento y la especie son dos causas parciales que juntas

(43) La *Antoniana Margarita*, de Gómez Pereira. *La Ciencia española*, tomo II, pág. 237.

componen la causa total de la intelección; para otros la especie impresa no concurre a la intelección como causa, sino como principio *quo* del obrar, o como condición determinante del entendimiento al acto de entender; y sólo un pequeñísimo número de escolásticos colocan en la especie impresa el principio adecuado de la actividad intelectual, habiendo quienes distinguen entre la simple aprensión y el juicio, atribuyendo el primero de estos actos a la especie impresa y el segundo a la potencia intelectiva.

A veces, Gómez Pereira no completa la doctrina en que se funda como sería necesario para que la exposición y demostración de la verdad fueran perfectas. Verbigracia: Demuestra principalmente la inmortalidad del alma humana discurriendo así: el alma humana puede ejercer sus principales operaciones separada del cuerpo: luego puede vivir separada de él, es inmortal. Está bien: si el alma es simple no tiene en sí principio de corrupción; y si es espiritual puede obrar sin la materia. Intrínsecamente es, por consiguiente, inmortal el alma humana si es simple y espiritual. Pero, aunque sea simple y espiritual, ¿es por ello inmortal extrínsecamente? No obstante ser el alma humana simple y espiritual es creatura, sér *ab alio*, que una vez creada, para seguir existiendo, necesita ser incesantemente conservada por Dios. Para que la prueba de la inmortalidad del alma humana sea, por consiguiente, completa, ¿no es necesario demostrar que una vez que Dios ha creado el alma humana simple y espiritual, la conservará siempre en el ser, no lo aniquilará?

También se pondera Gómez Pereira a sí propio con sencillez y candor verdaderamente infantiles. Así, por ejemplo, presenta como geniales invenciones de su talento las pruebas que aduce a favor de la inmortalidad del alma humana, aunque en ellas no haya, tal vez, otra novedad que la peregrina afirmación de que el alma separada del cuerpo puede sentir; error que, en Gómez Pereira, proviene de identificar el sentir con el entender.

No hablemos de lo extravagante de muchas de las doctrinas del Médico castellano, como estas: el alma separada del cuerpo puede sentir, los brutos carecen de sensibilidad y son meros autómatas, y muchas de sus opiniones cosmológicas.

Por último, la *Antoniana Margarita* tiene el grave defecto de conducir a extremos peligrosísimos y sumamente erróneos. Prescindiendo de la inclinación, muy acentuada, de Gómez Pereira al nominalismo, débese notar que si la sensación no procede del objeto y de la facultad, sino solamente de la fuerza o potencia subjetiva, como dice

el Médico de Medina del Campo, estamos a dos pasos del idealismo. Y, según ya notamos al juzgar la doctrina pereirana del automatismo de las bestias, si el movimiento de los brutos se puede explicar mecánicamente y sin necesidad de un principio vital, sin alma en las bestias, el día en que se extienda esta doctrina al hombre, habrá que suprimir el alma humana, y caeremos en pleno materialismo.

Pero también hay en la *Antoniana Margarita* doctrinas excelentes, en cuya exposición se muestra Gómez Pereira verdaderamente genial. He aquí algunas.

Insiste mucho nuestro Autor en que, para que se verifique la sensación, no basta que el objeto actúe mediata o inmediatamente sobre el órgano, sino que se requiere, además, y de modo principalísimo, la advertencia del alma a esa afección del órgano por el objeto. Aquí, Gómez Pereira, no sólo estuvo acertado, sino que, a mi entender, señaló el constitutivo esencial de la sensación. En ésta hay, sin duda, dos momentos: en el primero, la potencia aprensiva orgánica recibe la acción o impresión que sobre ella ejerce el objeto, de modo inmediato, según unos, o mediante la especie, según otros; en el segundo momento, la facultad aprensiva orgánica reacciona vitalmente al recibir la impresión u acción del objeto. Durante el segundo momento, el alma actúa. De aquí resulta que es de esencia de la sensación la atención, la advertencia, el darse el alma cuenta de la impresión sensible: porque sin ella es imposible la reacción anímica y vital que caracteriza el segundo momento de los dos que hemos distinguido en la sensación. Más aún: parece que esta advertencia o atención del alma a la impresión sensible, no sólo es de esencia de la sensación, sino que constituye el elemento formal y característico de la sensación: porque si se da advertencia o atención del alma a la impresión sensible, tenemos sensación, conocimiento sensible; y si no se da, aunque haya impresión sensible, es decir, acción del objeto sobre la facultad, no hay sensación, no existe conocimiento sensible. Luego al requerir Gómez Pereira la atención, la advertencia del alma, para la existencia de la sensación o conocimiento sensible, marcó atinadísimamente algo esencial y característico de la misma sensación.

Los ataques que la *Antoniana Margarita* dirigió al entendimiento agente, a las especies inteligibles, en una palabra a todo el sistema ideológico peripatético-escolástico, no diré yo que no tengan vuelta de hoja, ni afirmaré, como Menéndez y Pelayo, que sean tan fuertes

que con ellos Gómez Pereira «refutó la antigua teoría del conocimiento mediante las especies inteligibles» (44): porque sé bien que los defensores del sistema, posteriores al Médico metinense, responden en tal forma a todas esas razones que, si no llegan a convencer plenamente de que la doctrina consabida es del todo verdadera, sí quitan a los argumentos contrarios la fuerza necesaria para dejar la cuestión entre las muchas que, probablemente, mientras el mundo exista, no tendrán solución sino con hipótesis más o menos probables, nunca con doctrinas ciertas, ni menos evidentes.

Esto mismo creo debe decirse, *mutatis mutandis*, en cuanto a la impugnación pereiresca de la teoría hilemórfica sobre la constitución de los cuerpos.

En punto a originalidad, es cierto que Gómez Pereira no fué quien primero defendió en el mundo filosófico todas las doctrinas que dan mayor renombre al Autor de la *Antoniana Margarita:* porque antes que el Médico metinense escribiera se había combatido, y aun en España, al entendimiento agente, a las especies inteligibles, a las formas sustanciales, a la materia prima (45), etc., etc.; pero nadie superó en todo esto al Médico de Medina del Campo; y, según escribe Menéndez y Pelayo, Gómez Pereira merece la palma entre todos los predecesores de Reid, pudiéndose afirmar que ninguno mejor que él [que Gómez Pereira] comprendió y expuso la doctrina del conocimiento directo (46); y que nadie atacó con mayor decisión el sistema aristotélico-escolástico de la materia y la forma para explicar la esencia de los cuerpos. Siempre habrá, pues, fundamento para decir lo que la donosísima pluma del P. Isla puso en boca del beneficiado «hábil, capaz» y «despejado» de la villa en que se hallaba el convento donde estudiaba Fray Gerundio de Campazas, en la parrafada que aquél dirigió a éste: «es de pública notoriedad en todos los estados de Minerva, que este insigne hombre [se refiere a Gómez Pereira], seis años antes que huviesse en el mundo Bacon de Verulamio; más de ochenta antes que naciesse Descartes; treinta y ocho antes que Pedro Gassendo fuesse bautizado en Chantersier; más de ciento antes que Isaac Newton hiciesse los primeros puchericos en Volstrope de la provincia de Lincoln; los mismos, con corta diferencia, antes que Guiller-

(44) *La Ciencia española*, t. I, Madrid, 1887, pág. 225.

(45) Véase, por ejemplo, la exposición que hace Menéndez y Pelayo (páginas 249 a 253 del t. II de *La Ciencia española)* de la labor de los filósofos españoles contra la doctrina de la materia prima y la forma sustancial.

(46) Vid. *Historia de los heterodoxos españoles*, t. V, Madrid, 1928, pág. 430.

mo Godofredo, Barón de Leibnitz, se dexasse ver en Leipsic, embuelto en las secundinas: digo, Padre mio Fray Gerundio, que el susodicho Antonio Gomez Pereira (47), mucho tiempo antes que estos Patriarchas de los Philosophos Neotéricos y a la papillota levantasen el grito contra los podridos huesos de Aristóteles y saliessen, uno con su Organo, otro con sus Atomos, éste con sus Turbillones, aquel con su Atracción, el otro con su Cálculo; y todos refundiendo a su modo lo que havían dicho los philosophos viejíssimos; ya nuestro Español havía hecho el processo al pobre Estagyrita. Havia llamado a juicio sus principales máximas, principiotes, y axiomas: havialos examinado con rigor y con imparcialidad, y sin hacerle fuerza la quieta y pacífica possesión de tantos siglos, havia reformado unos, corregido otros, desposeído a muchos, y hecho solemne burla de no pocos; tanto que algunos Críticos de buenas narices son de sentir, que Antonio Gómez fué el texto de essos revolvedores de la naturaleza, que ahora meten tanto ruido, pretendiendo aturrullarnos, los quales no fueron más que unos hábiles Glosadores o Comentadores suyos» (48).

Gómez Pereira y Descartes.

Entre los filósofos cuyas doctrinas coinciden con las que muchos años antes de que ellos las sostuvieran había propuesto públicamente Gómez Pereira, en ninguno se observa tanta analogía con éste como en Renato Descartes (1596-1649). El famoso *Filósofo rancio*, Fr. Francisco Alvarado, escribió: «Sabemos de Descartes que tomó casi todo su sistema de la *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira, y de las obras de un tal Jordán Bruno, quien murió quemado por la Inqui-

(47) El P. Francisco de Isla incurre en el error de creer que Gómez era apellido, y no nombre, de nuestro Filósofo, y que éste se llamaba Antonio. También han supuesto algunos que se llamó Jorge.

(48) *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*, lib. II, cap. VI, n.º 8, pág. 121 del t. I de la ed. de Leipzig de 1885. Puede verse cómo hablan de Gómez Pereira: Huet, Bayle, Isaac Cardoso, Martin Martínez, Piquer, Forner, los PP. Feijóo, Isla, Ulloa y Castro; Campoamor y Vidart, en el trabajo de Menéndez y Pelayo intitulado La *Antoniana Margarita* de *Gómez Pereira*, págs. 275 a 278 del t. II de *La Ciencia española*, ed. de Madrid, 1887. Antes ya habían recogido algunos de estos juicios Chinchilla (*Anales de la Medicina general y biográfico bibliográfico de la española en particular*, t. I, Valencia, 1841, págs. 369 a 373) y Hernández Morejón (*Historia bibliográfica de la Medicina española*, t. III, Madrid, 1843, págs. 39 y 43).

sición» (49). Cierto es que estas coincidencias pasaron inadvertidas para historiadores del cartesianismo, como Bouillier (50), y aun para investigadores de los precursores de Descartes, como Saisset (51); pero cotejando las opiniones de Gómez Pereira y de Descartes no es posible dudar de que, conociera o no Descartes la *Antoniana Margarita*, existe evidente analogía entre muchas doctrinas que, en el siglo XVII, expuso el Filósofo de la Turena con las que, en la décimasexta centuria, había desarrollado el Médico de Medina del Campo. Vamos a verlo con nuestros propios ojos.

Dijimos que, según afirma Gómez Pereira en el prólogo de la *Antoniana Margarita*, empezó a dudar de muchas doctrinas que médicos y filósofos consideraban certísimas e indiscutibles; y que, comprobadas por la experiencia, las halló falsas. Vimos, también, que el médico de Medina del Campo llegó a formular el silogismo: «Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum». Descartes quiere saber si rechazando como absolutamente falso todo aquello sobre lo que puede caber la menor duda, queda algo que sea enteramente indiscutible y que, por esto, haya de ser admitido como incontrovertiblemente verdadero. Porque los sentidos nos engañan a veces, supone que nada existe tal como nos lo hacen conocer los sentidos. Porque hay hombres que se equivocan al discurrir sobre las cuestiones más sencillas de Geometría, incurriendo en paralogismos, piensa que él es tan falible en su raciocinio como puede serlo hombre alguno, y rechaza asimismo todas las razones que para alcanzar la verdad había logrado por demostración. Más aún, considerando que los mismos pensamientos que el hombre tiene despierto pueden venirle dormido sin que exista nada objetivo y externo que responda a esos pensamientos, admite la hipótesis de que todas las percepciones del alma no sean más que ilusiones. Pero, siendo posible suponer que todo lo dicho es falso, es necesario que yo, que pienso esto, sea algo; y, considerando que esta verdad: yo pienso, luego existo, es tan firme que todas las cavilaciones de los escépticos no son capaces de oscurecerla, juzgó Descartes que podía, sin temor alguno, adoptarla como el primer principio de la Filosofía, que él buscaba con ahinco (52). Tenemos, pues, que partiendo del mismo principio:

---

(49) *Cartas filosóficas.* Carta VIII, t. V, de las *Cartas* del P. Alvarado, Madrid, 1825, pág. 96.

(50) *Histoire de la Philosophie Cartesianne*, Lyon, 1854.

(51) *Precurseurs et disciples de Descartes*, París, 1862.

(52) *Discours de la méthode*, quatrième partie. Sigo a Descartes, traduciendo casi a la letra sus mismas palabras del párrafo primero. Expone Descartes

la duda, y aunque el camino no sea completamente idéntico, la coincidencia en un punto determinado es completa; y que Descartes formuló, en el *Discours de la méthode*, publicado en 1637, el entimema en la forma (53): «je pense, donc je suis», que es el mismo raciocinio que, en el silogismo: «Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum», había enunciado Gómez Pereira en la *Antoniana Margarita*, editada en 1554 (54).

En el prólogo de la *Antoniana Margarita* anuncia Gómez Pereira, según antes vimos, que, excepto en lo concerniente a la Religión, no rendiría su juicio ante autoridad alguna: porque en lo meramente especulativo y filosófico, es solamente la razón quien debe mover y determinar el asentimiento. En el decurso de la misma *Antoniana Margarita* repite frecuentemente el Médico castellano que en las cosas objeto de la especulación y no de la fe, lo que lleve al entendimiento a una u otra sentencia debe ser la fuerza de las razones, y nada más. Descartes, después de haber hallado, como acabamos de exponer, un principio cierto, le analiza, para saber en qué consiste la certeza; y advirtiendo que nada hay en el «je pense, donc je suis» que le asegure que, al enunciarle, se afirma la verdad, sino es que ve clarísimamente que para pensar es menester ser, juzgó que podía adoptar esta regla y principio general: las cosas que conocemos clara y distintamente son todas verdaderas. Aquí, tenemos, pues, el principio de evidencia cartesiano: «nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'evidence de notre raison» (55). Por consiguiente, la

---

esta misma doctrina en la segunda de las *Meditationum de Prima Philosophia*, intitulada *De natura mentis humanae;* en la respuesta a las objeciones recogidas por el P. Mersenne; en la carta a Clerselier, respondiendo a las instancias de Gassendi a respuestas dadas por Descartes a objeciones anteriores; en la primera parte de los *Principiorum Philosophiae*, etc.

(53) Digo entimema en la forma: porque parece, y hasta da motivo para creerlo así lo que, en carta del 11 de noviembre de 1649, escribía Descartes a Zuytlichem, que el «je pense, donc je suis», en la intención de Descartes no es entimema ni raciocinio, sino una intuición, que hacía ver al Filósofo de la Turena en el pensamiento una sustancia inmaterial, el yo que piensa.

(54) Según Menéndez y Pelayo (La *Antoniana Margarita*, *La Ciencia española*, t. II, pág. 278), el primero que llamó la atención sobre la coincidencia del entimema cartesiano con el silogismo pereiresco fué el escritor santanderino Don Ramón Ruiz de Eguilaz, en un libro, que no llegó a imprimirse, sobre los descubrimientos de los españoles atribuídos a extranjeros.

(55) *Discours de la méthode*, quatrième partie, pág. 26, ed. cit. He seguido casi al pie de la letra a Descartes en el párrafo tercero. La misma doctrina se halla en otras partes de las obras de Descartes, como en la quinta de las *Meditationes de Prima Philosophia*, en la 1.ª parte de los *Principiorum Philosophiae;* en la respuesta a las segundas objeciones del P. Mersenne, etc.

coincidencia entre el criterio supremo de verdad y de certeza filosóficas entre Gómez Pereira y Descartes, es bien notoria.

En cuestiones psicológicas, vimos que el método preconizado por Gómez Pereira es el de observación interna por medio de la conciencia: porque no se trata de la descripción cosmográfica del orbe, por ejemplo, donde, como el investigador no puede alcanzar por sí mismo todas las noticias necesarias, tiene que dar fe a lo averiguado por otros, sino de algo que acaece dentro de nosotros mismos, para cuyo conocimiento nada mejor que reflexionar sobre nuestros actos sensitivos, intelectivos y volitivos. La evidencia que adquirimos por la observación psicológica es tan grande como la que logramos por la observación exterior. Descartes, no ya preconiza, sino que practica este método de observación psicológica. Las dos bases fundamentales de la metodología cartesiana: la duda universal y el principio de evidencia están fundadas, como acabamos de ver, en observaciones de la conciencia psicológica sobre nuestros pensamientos e ideas.

En cuanto a la doctrina, también es muy notable la coincidencia entre Gómez Pereira y Descartes, no sólo en lo tocante al alma y a la sensibilidad de los brutos, sino a otros muchos puntos, como los que voy a exponer a continuación, sin pretender agotar el asunto, ni muchísimo menos, sino tan sólo presentar algunos de los más importantes y claros.

Para Gómez Pereira no hay distinción entre el alma y sus actos, de modo que los actos del entendimiento se identifican realmente con el alma: «actus intellectus idem cum anima». Descartes establece asimismo la identidad del alma con sus actos; y llega a sostener que la esencia del alma es el pensamiento: «nihil plane aliud ad naturam sive essentiam meam pertinere animadvertam, praeter hoc solum quod sim res cogitans..., meam essentiam in hoc uno consistere, quod sim res cogitans» (56).

Gómez Pereira identifica de tal suerte el pensamiento, el conocimiento intelectual, con el sentir, con el conocimiento sensitivo, que, para no conceder a las bestias inteligencia, les niega la sensibilidad. Descartes incurre en esta misma inexactitud: «Cogitationis nomine

(56) *Meditationum de Prima Philosophia*, Amsterdam. 1698, Meditatio Sexta, página 39. Prefiero usar edición latina al estudiar y citar las *Meditationes* cartesianas porque el Filósofo francés publicó esta obra en latín. En otros muchísimos pasajes, repite Descartes esto mismo que es fundamentalísimo en la Psicología cartesiana, y no ignorado por nadie que haya saludado los libros del Filósofo de la Turena.

intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare» (57).

El conocer y el entender, el pensamiento, aunque, según Gómez Pereira, se identifican con el alma, distínguense, no obstante, de ella como un modo de su realidad o sustancia: porque nuestros conocimientos, los pensamientos, son, para el Médico de Medina del Campo, la propia alma diversamente modificada, esto es, modos diversos del alma. Entre ésta y sus facultades existe identidad real. Las facultades se distinguen entre sí y del alma como se distinguen los modos de las sustancias. Descartes también concibe los actos del alma como modos de la misma. Respondiendo a las objeciones que le hacía Hobbes sobre la doctrina de la tercera de las *Meditationes de Prima Philosophia*, dice textualmente: «Non nego me, qui cogito, distingui a mea cogitatione ut rem a modo; sed ubi quaero, quid ergo est quod a mea cogitatione distinguatur? hoc intelligo de variis cogitandi modis ibi recensitis, non de mea substantia: et ubi addo, quid, quod a meipso separatum dici possit? significo tantum illos omnes cogitandi modos mihi inesse; nec video quid hic dubii vel obscuritatis fingi possit» (58). Para Descartes las facultades son asimismo modos diversos del alma: «invenio in me facultates specialibus quibusdam modis cogitandi praeditas, puta facultates imaginandi, et sentiendi; sine quibus totum me possum clare et distincte intelligere, sed non vice versa, illas sine me, hoc est sine substantia intelligente cui insint; intellectionem enim nonnullam in suo formali conceptu includunt, unde percipio illas a me, ut modos a re distingui» (59).

En la cuestión de la inmortalidad del alma, la nota distintiva y característica de la doctrina pereiriana es, como antes vimos, acentuar su criticismo, negando valor apodíctico a las pruebas que antes de él habían presentado otros filósofos para demostrar esta misma verdad, y fundarse, principalmente, para proclamar al alma humana inmortal, en que tiene facultades que pueden obrar aun hallándose ella separada del cuerpo y muerto éste. Descartes también se muestra vacilante en cuanto al valor de las pruebas filosóficas de

(57) *Principiorum Philosophiae*, Amsterdam, 1692, Pars Prima, pág. 2. También prefiero estudiar y citar esta obra según la edición latina, porque en latín la publicó Descartes en el año 1644. Son innumerables los pasajes de las obras de Descartes en los que éste repite que el pensar y el sentir son lo mismo.

(58) *Meditationes de Prima Philosophia, Objectiones tertiae, cum responsionibus Auctoris*. Objectio III. Responsio. Amsterdam, 1698, pág. 95.

(59) *Meditationes de Prima Philosophia*. Meditatio Sexta, pág. 39. Ed. cit.

la inmortalidad del alma; y, respondiendo a las segundas objeciones recogidas del sentir de varios teólogos y filósofos por el P. Mersenne, escribe: «Neque enim tantum mihi assumo ut quicquam de iis quae a libera Dei voluntate dependet, humanae rationis vi determinare aggrediar» (60). No prueba directamente Descartes la inmortalidad del alma humana; y, para establecerla filosóficamente, se funda en la distinción evidente entre el alma y el cuerpo. Concreta su doctrina sobre este punto en el siguiente silogismo, con el cual prueba que el alma y el cuerpo se distinguen realmente: «Quidquid clare percipimus, a Deo fieri potest, prout illud percipimus...; sed clare percipimus mentem, hoc est, substantiam cogitantem, absque corpore... et viceversa corpus absque mente... ergo saltem per divinam potentiam mens esse potest sine corpore, et corpus sine mente» (61). Esta es toda la razón filosófica que aduce Descartes en pro de la inmortalidad del alma. Mas, ¿por qué concebimos que el alma puede existir sin el cuerpo? Indícalo Descartes: en cuanto la concebimos como sustancia que piensa: luego el fundamento de la inmortalidad del alma es el poder ella pensar y obrar con independencia del cuerpo. Como se ve, el fundamento es el mismo en que se apoya Gómez Pereira.

En Cosmología, Descartes coincidió con Gómez Pereira en rechazar la teoría hilemórfica para explicar la esencia de los cuerpos. Sin embargo, en el Médico de Medina del Campo no se halla la noción que formó de los cuerpos el Filósofo de Turena: «Percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel aliquo modo sensus afficiens; sed tantum in eo, quod sit res extensa in longum, latum et profundum» (62).

Rechazada la teoría hilemórfica, tanto Gómez Pereira como Descartes niegan que la unión del alma y el cuerpo consista en constituir ambas sustancias incompletas una completa, en la que el cuerpo es la materia y el alma la forma sustancial.

Fundados en estas innegables analogías de doctrina entre Gómez Pereira y Descartes, bien puede llamarse al primero «cartesiano antes que Descartes», según le denominó Menéndez y Pelayo (63).

---

(60) Op. y ed. cits., pág. 81.

(61) Op. y ed. cits., pág. 91. Rationes existentiam animae a corpore distinctionem probantes. Propositio IV.

(62) *Principiorum Philosophiae*, Pars Secunda, Amsterdam, 1692, pág. 25.

(63) *La Ciencia española*, t. I, pág. 13.

CAPÍTULO IV.

MIGUEL SABUCO.

I. Noticia biográfica.

Poquísimos son los datos conocidos con certeza sobre el Bachiller Miguel Sabuco (1). Sábese que en 1572 era boticario en Alcaraz; en 1563, procurador síndico de dicha Ciudad; y en 1590, letrado de ella. Casó con Francisca de Cozar; de su matrimonio tuvo ocho hijos, y entre ellos a la famosa Doña Oliva, que durante muchísimo tiempo ha pasado como autora de los libros compuestos por nuestro Bachiller.

II. Nota bibliográfica.

Por la razones que expondré más adelante, parece que las obras atribuídas antes a Doña Oliva Sabuco son de su padre el Bachiller Miguel Sabuco. Así pues daré como de éste todos los libros firmados por aquella.

Las obras de Sabuco tienen una clasificación sencillísima: obras médicas y obras filosófico-médicas.

---

(1) Para la biografía y bibliografía del Br. Sabuco pueden consultarse: *Miguel Sabuco (antes Doña Oliva)* por Don Benjamín Marcos, vol. III de la *Biblioteca de los grandes filósofos españoles*, Madrid, 1923; *Doña Oliva Sabuco de Nantes. Su vida, sus obras, su valor filosófico y su mérito literario*, por Don Julián Sánchez Ruano, Salamanca, 1867; artículos, del Dr. J. M. Guardia en la *Revue philosophique* de París, julio y septiembre de 1886, y de Don José Marco Hidalgo en la *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, de Madrid, julio de 1903; los prólogos a las ediciones de las obras de Sabuco, del Dr. Martín Martínez, Madrid, 1728, Don Ildefonso Martínez, Madrid, 1847, y Don Octavio Cuartero, Madrid, 1888.

OBRAS MÉDICAS:

Vera Medicina y vera Filosofía, oculta a los antiguos, en dos diálogos compuesta por Doña Oliva Sabuco Barrera, vecina y natural de la Ciudad de Alcaraz. El primero de estos diálogos está escrito en castellano y el segundo, en latín. Entre ambos hay otro tratadito, que resume las doctrinas expuestas por Sabuco en otros libros, el cual tratadito lleva el título de *Dicta brevia circa naturàm hominis, medicinae fundamentum.*

Todos estos tratados no son filosóficos sino médicos. Contienen, no obstante, algunos principios y doctrinas referentes a la Filosofía, expuestos sucintamente y como de pasada. Me referiré a ellos al analizar la parte filosófica de la obra de que voy a hablar al momento.

OBRA FILOSÓFICO-MÉDICA:

Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida, ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos, la qual mejora la vida y la salud humana. Escrita, y sacada a luz por Doña Oliva Sabuco. Se imprimió por vez primera en Madrid, en 1587, por Pedro Madrigal; y va dedicada a Don Felipe II. La Inquisición española hizo algunas expurgaciones de poca monta en esta obra.

Aunque a la cabeza de los libros susodichos, y en la licencia para imprimirlos, se leía el nombre de Doña Oliva Sabuco, algunos escritores dudaron si en realidad serían de una mujer de corta edad (2) obras de Medicina y de Filosofía como éstas. Pero hasta que Don José Marco Hidalgo, Registrador de la Propiedad en Alcaraz, encontró, en el archivo de protocolos, la prueba documental incontrovertible, nadie podía afirmar fundadamente que Doña Oliva no fuera la autora de las obras que aparecían suscritas por ella. Los documentos publicados por el Señor Marco, y que prueban que dichos libros son del Bachiller Sabuco, y no de su hija Doña Oliva, son los tres siguientes:

1.° Escritura de obligación otorgada por Alonso Sabuco y Ana de Espinosa, su mujer, a favor del Bachiller Sabuco, padre del primero, ante el Escribano de Alcaraz Francisco González de Villarreal, el 10 de septiembre de 1587. En este documento Alonso Sabuco y

(2) Doña Oliva Sabuco nació en Alcaraz el 2 de diciembre de 1562. Así que al publicarse, en 1587, la *Nueva Filosofía* sólo contaba 25 años.

Ana de Espinosa se obligan a «dar e pagar a el bachiller Sabuco padre de mi el dicho Alonso Sabuco... ciento e veinte ducados los cuales son de razon quel dicho bachiller Sabuco... me dió en razon del privilegio y merced que tiene de su magestad para poder imprimir el libro llamado *Nueva filosofía*, para que pueda yo hacer imprimir el dicho libro en el reino de Portugal, la qual impresion la tengo de bender dentro de dicho reino y poderla enbiar a bender a las Indias de Portugal por tiempo de dos años» (3).

2.° Poder otorgado por el Bachiller Miguel Sabuco a favor de su hijo Alonso Sabuco, en Alcaraz el 11 de septiembre de 1587, ante el Escribano de la Ciudad Francisco González de Villarreal. Este poder comienza así: «Sepan cuantos esta carta de poder vieren como yo el bachiller Miguel Sabuco vecino desta ciudad de Alcaraz, autor del libro intitulado *Nueva filosofía*, padre que soy de doña Oliva mi hija, a quien puse por autor solo para darle la honra y no el probecho ni interes, otorgo y conozco por esta presente carta que doy e otorgo todo mi poder complido cuan bastante de derecho se requiere y mas pueda y deba valer a vos Alonso Sabuco mi hijo vecino desta ciudad de Alcaraz, especialmente para que por mi y en mi nombre representando mi propia persona podais ir al reino de Portugal y hacer imprimir el dicho libro llamado *Nueva filosofía*» (4).

3.° El testamento del Bachiller Miguel Sabuco, otorgado en Alcaraz a 20 de febrero de 1588 ante el Escribano Alonso Romero. En esta última disposición hay una cláusula que dice así: «Iten, aclaro que yo compuse un libro yntitulado *Nueva filosofía* o norma y otro libro que se ymprimieron, en los quales todos puse e pongo por autora a la dicha Luisa de Oliva my hija, solo por darle el nombre e la honrra, y reservo el fruto y probecho que resultare de los dichos libros para my, y mando a la dicha mi hija Luisa de Oliva no se entremeta en el dicho privilegio, so pena de mi maldición, atento lo dicho, demás que tengo fecha ynformacion de como yo soy el autor y no ella. La cual ynformacion esta en una scriptura (5) que paso ante Villarreal scribano» (6).

---

(3) *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, de Madrid, tercera época, año VIII, t. IX, julio a diciembre de 1903, artículo *Doña Oliva de Sabuco no fué escritora*, pág. 3.
(4) Loc. cit., pág. 4.
(5) No se ha hallado esta escritura.
(6) Loc. cit., pág. 8.

III. Doctrinas filosóficas del bachiller Sabuco.

Tomo como fuente principal de esta exposición la *Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre* (7), corroborando, a veces, lo que esta obra dice con lo que el Bachiller expone en otros escritos suyos.

La *Nueva Filosofía* (escrita en diálogo, que sostienen tres pastores filósofos: Antonio, Veronio y Redonio, aunque no expone más que el primero, limitándose los otros a preguntar o a hacer algunas observaciones) va dividida en cuatro coloquios, que, respectivamente, versan sobre el conocimiento de sí propio por parte del hombre, sobre la compostura del mundo, sobre las cosas que mejorarán este mundo y sus repúblicas, y sobre los remedios de la verdadera medicina.

No es filosófica la doctrina que Sabuco desenvuelve en la mayor parte de estos cuatro coloquios. El segundo pertenece por completo a las ciencias naturales. En él, Antonio, a requerimiento de Veronio, va describiendo el universo, a fin de no caer en aquel género de tontería que es vivir en este mundo grande y no conocerle (8). Por boca de este interlocutor, Sabuco expone sus opiniones sobre el universo, los elementos, las estaciones, los astros, el firmamento, etc. El coloquio tercero es una miscelánea. En él hay cosas que atañen a política social, como los remedios para evitar los pleitos y el duelo, las mejoras que conviene introducir a favor de los labradores y ganaderos, el ennoblecimiento de las familias, etc. Hay también en este coloquio temas agrícolas, cual lo concerniente al incremento de los riegos, la mejora de las plantaciones, del pan y del vino y de otros varios alimentos; lo atañente a la extirpación de la langosta, etc. El coloquio cuarto es enteramente médico: de los auxilios o remedios de la vera medicina con los cuales el hombre podrá entender, regir y conservar su salud. El coloquio primero, aunque no es del todo filosófico, contiene las doctrinas filosóficas que caracterizan la personalidad del Bachiller Sabuco. En este diálogo ha de fundarse, principalmente, quien quiera conocer como filósofo al Boticario de Alcaraz.

---

(7) Aunque en la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander, hay un ejemplar de la primera edición de esta obra, Madrid, 1587, Sig, R-4-20, yo utilizo la edición de las *Obras de Doña Oliva Sabuco de Nantes*, hecha en Madrid, en el año 1888, por Don Ricardo Fe y prologada por Don Octavio Cuartero. Poseo esta última edición; y me es más cómodo trabajar sobre ella.

(8) Título I, pág. 163. Ed. cit.

En la carta dedicatoria de la *Nueva Filosofía* al Rey Don Felipe II sintetiza así Sabuco el contenido del coloquio primero y aun de toda la obra: «Trata del conocimiento de sí mismo, y da doctrina para conocerse, y entenderse el hombre a sí mismo, y a su naturaleza, y para saber las causas naturales por qué vive y por qué muere, o enferma» (9). Sabuco se coloca ante todo en un punto de vista médico: si estudia al hombre es para conocer las causas de sus enfermedades y de su salud, a fin de evitar aquellas y procurar ésta.

Si, como intentaba Sabuco, se habían de estudiar las causas de las enfermedades y de la salud del hombre, era necesario que el tratado no fuera exclusivamente propio de la Filosofía; pero era preciso que tuviera, también, una parte filosófica. Por esto el coloquio de Sabuco habla de varias causas de enfermedades y de muerte que nada tienen que ver con la Filosofía: la peste, el ojo o aojo, el veneno, la mudanza del suelo, del cielo, del aire y de la luna; etc., etc. Pero también estudia algo que pertenece a la Psicología y a la Moral: las pasiones y las virtudes; y lo hace con fundamento, no de modo caprichoso: porque, como las pasiones son causa de innumerables enfermedades y de la muerte, y las virtudes son, no sólo ornatos del hombre, sino medios para la conservación de la salud y de la vida, es natural que se trate de las pasiones y de las virtudes en una obra que se propone indagar las causas de la enfermedad y de la muerte, y de la salud y la vida de los hombres.

Todas las pasiones o afectos del alma pueden alterar la salud y hasta llegar a producir la muerte al hombre. La causa fisiológica de esto es, según Sabuco, que todas ellas obran en el cerebro y causan la pérdida del jugo o húmido radical (10). La explicación psicológica del fenómeno consabido la halla Sabuco en el mutuo influjo que ejercen el alma y el cuerpo, el cual influjo hace que se produzcan efectos corporales por causas psíquicas. He aquí dos párrafos en los que Sabuco dice claramente todo esto: «Como el hombre tiene el alma racional (que los animales no tienen) de ella resultan las potencias, de reminiscencia, memoria, entendimiento, razón, y voluntad, situadas en la cabeza, miembro divino, que llamó Platón, silla. y morada del ánima

---

(9) Pág. XLII. Ed. cit.

(10) Para Sabuco, la salud del hombre «consiste en el oficio recto y jugo apto de la nutrición de la raíz principal, que es el cerebro, y su enfermedad en lo contrario» (tít. LXVII, pág. 146, ed. cit.). Lo mismo dice al principio de los *Dicta brevia circa naturam hominis medicinae fundamentum:* «In huius cremento et officio recto radicis salus. In huius decremento, et depravato officio radicis morbi» (pág. 359).

racional, y por el entendimiento entiende. y siente los males, y daños presentes; y por la memoria se acuerda de los daños y, males passados; y por la razón, y prudencia teme y espera los daños y males futuros; y por la voluntad aborrece estos tres géneros de males, presentes, passados y futuros; y ama y desea; teme y aborrece; tiene esperanza. y desesperanza; gozo, y placer; enojo. y pesar; temor, cuidado, y congoja. De manera que solo el hombre tiene dolor entendido, espiritual, de lo presente, pesar de lo pasado. temor, congoja y cuidado de lo porvenir. Por todo lo qual les vienen tantos generos de enfermedades, y tantas muertes repentinas, quando el enojo o pesar es grande, que es bastante en un momento a matarlos. Y quando es menor los pone gafos y los mata en pocos días, o más a la larga (según la fuerza del enojo), y si es menor, que no mata, dexa, por las mismas causas, humor para enfermedad en el cuerpo, y así son causa de las enfermedades» (11). «Como allí en el celebro está el ánima divina, entendimiento, razón. y voluntad, y potencias del alma, llega aquella especie que entra por uno de los cinco sentidos, tan aborrecida, y contraria, y que tanto le duele al alma, que luego el entendimiento, y voluntad le arrojan, y sacuden, con movimiento de la pía madre, de sí, no queriendo que aquello fuera en el mundo, arrojándola con tal violencia, que arrojan también con ella toda la sustancia, humidad, y jugo, que tenía la raíz del celebro, para alimento, salud, y vegetación de sus ramas, y para hacer su oficio la pía mater... desechanla y arrojanla» (12).

Los afectos o pasiones que, por esta causa, producen enfermedades y hasta la muerte, son el enojo, la ira, la tristeza, el miedo y temor, el amor y deseo, el placer y alegría, la desconfianza y desesperación, el odio y la enemistad, la vergüenza, la congoja y el cuidado, la misericordia, los siete pecados mortales o capitales, y singularmente, la lujuria y la pereza, los celos, la venganza, la soberbia, etc. Prueba Sabuco que cada uno de estos afectos causan enfermedades y muertes en los hombres y en los demás animales con muchos ejemplos, tomados principalmente de Plinio.

A continuación de los daños que producen en la salud y en la vida del hombre los afectos y pasiones, Sabuco va indicando los remedios para contrarrestar dichos males. Algunos de estos remedios son del todo físicos y pertenecientes, por lo tanto, a la Medicina; pero otros

(11) Título III, págs. 8 y 9. Ed. cit.
(12) Título XXIV, pág. 49. Ed. cit.

son psíquicos y concernientes a la Filosofía. Indicaré solamente estos últimos.

Remedio general, aplicable a toda esta suerte de males, es conocer los perniciosos resultados que de tales causas se siguen, para que, previéndolos, el hombre se guarde de las pasiones.

Otro remedio general contra toda suerte de enfermedades y males físicos da Sabuco en el último de los diálogos de la *Nueva Filosofía*, intitulado «Coloquio de auxilios o remedios de la vera medicina»: «El principal, y general remedio de la vera medicina, es componer el ánima con el cuerpo, y quitar la discordia, y descontento con razones del segundo remedio, y confortar el celebro con las tres colunas, o empentas que diximos: las dos espirituales, alegría, contento, y placer (que todo es uno), y espreanza de bien. Las quales dos colunas, porque son espirituales del alma, no se pueden poner, ni aplicar con otra cosa principalmente, sino es con palabras, aunque también se pueden poner con obras exteriores, aunque sean fingidas, y no de veras: de manera que os doy la primera regla que es esta. El mejor medicamento, o remedio es palabras, y obras, que en los adultos engendren alegría y esperanza de bien» (13).

Para combatir especialmente el enojo y el pesar indica Sabuco los remedios siguientes: Débese razonar sobre las calamidades que nos sobrevienen y no agrandarlas, añadiendo a la entidad propia de ellas los daños que nos puede causar el enojarnos por tales contratiempos. Se ha de sufrir de grado lo que es inevitable, considerando que, muchas veces, lo que reputamos malo y nocivo para nosotros, nos es, en realidad, provechoso y sumamente bueno; y, por el contrario, lo que estimamos útil y conveniente para nuestro bien resulta perjudicial y dañino. Hemos de conformarnos con la voluntad de Dios, de quien son todas las cosas, y quien muchas veces castiga aquí a los suyos para galardonarles después en la vida futura. Como remedios prácticos y objetivos, si vale la frase, contra estas pasiones, recomienda Sabuco estos dos: tomar el librito de Kempis *Contemptus mundi*, y, donde se abriere, leer un capítulo; y oír las palabras consolatorias de un buen amigo.

Contra la ira tiene una eficacia grandísima la insinuación retórica, que llega a quitar el enojo como con la mano. Para explicar en qué consiste y cómo se practica este remedio, Sabuco escribe así: «Dícese

---

(13) Pág. 207. Al principio del coloquio. Este no lleva división alguna. Ed. cit.

insinuación, porque el que pone esta medicina se hace de la voluntad, seno y, vando del agraviado, que quiere curar, y dice: ¿que esse agravio os hizo? ¿esas palabras os dixo? de la paciencia que tenéis me espanto, yo no lo pudiera sufrir. Quando ya está metido en el seno del agraviado, y ya le da crédito, entonces pone dilaciones en el negocio, cómo, señor, no hagais cosa sin mí, mañana, o de aquí a tal hora iremos a tomar venganza. Y passado aquel rato buelve la hoja, y diras: Aora, señor, miremos los fines en que pueden parar estas nuestras iras, que quien no mira el fin, no usa de razón del hombre: puedese seguir este daño, y este, que serán quanto mayores, que el que tenemos, mas nos vale dar passada a este pequeño daño, que no buscar otro muy grande, que vivamos toda la vida en dessasosiego, y pérdida; mas es vencerse a sí mismo, que vencer a los enemigos, y otras semejantes razones. Y como ya le da crédito por ser de su voluntad, y seno, luego a la hora lo toma, y es persuadido» (14).

Contra la tristeza cree Sabuco se debe buscar un nuevo motivo de esperanza y aliento, y olvidar lo que causa pesar.

Para combatir el miedo, nuestro Bachiller aconseja «usar de prevención, y decir: si este miedo, o este, me viniesse, avia yo de ser tan pusilanime, que me dexasse matar de el... porque, como diximos, menos hieren las piedras que se ven venir» (15).

Estos mismos remedios indica el Boticario de Alcaraz contra los daños que acarrean el amor y el deseo: «usar... de prevencion diciendo: Si yo perdiesse esto, que tanto amo, sería yo tan apocado, y pusilanime, que perdiese la vida tambien por ello». Si se trata del deseo, el remedio está en «buscar, y tomar otros amores» (16).

Para los daños de la congoja y solicitud excesivas dice Sabuco que: «Los cuidados se han de dexar a tiempos, y ponerlos en un lugar como en un papel, haciendo lista, y fixarla en la pared, y alivia la congoxa, y miedo de la memoria, y sin pena se miran allí los cuidados, y se hacen, y a la noche se duerme mejor. Y si son pocos, y no usa de lista, de que se desnuda, ha de ponerlos, y dexar los cuidados en el jubón, para tomarlos en la mañana con él... La gran congoxa se olvidará con razones del alma, lo que es, ya es, o lo que ha de ser, será, mi fatiga no lo mejorara, ni remedia» (17).

Contra la venganza, Sabuco recomienda calma y dilaciones: «Este

(14) Título VI, págs. 19 y 20. Ed. cit.
(15) Título IX, pág. 24.
(16) Título X, pág. 29.
(17) Título XIV, págs. 35 y 36.

afecto ha de saber dexar el hombre con prudencia, si queda herido, o tiene enfermedad, para tiempo mas oportuno: alo dexar, y poner en su lugar, como dentro de un libro o escrito en la pared para su tiemtiempo» (18).

Para la soberbia, juzga el Bachiller que el hombre debe conocerse a sí mismo, especialmente cuanto atañe a su origen, a su fin y a su naturaleza.

Los afectos y pasiones, no sólo causan en el hombre enfermedades y la muerte, sino también, la salud, el bienestar y la vida. La explicación de este fenómeno es correspondiente a la que dió Sabuco cuando afirmó que estos afectos producen enfermedades y aun la muerte. Hela aquí: «dan vida y cremento al celebro del hombre por la concordia, y amistad del alma, que allí mora, con las especies que allí entran, no aviendo ninguna contraria, desechada, ni aborrecida: conservase la amistad del alma, y el cuerpo, y crece, y se aumenta lo corporal, que es la médula del celebro y su jugo» (19).

Estos efectos beneficiosos para la salud y la vida del hombre son, según Sabuco: la esperanza y la alegría, el contento y el placer; y tienen tanta importancia que, para nuestro Autor: «El placer, contento, y alegría, son la principal causa porque vive el hombre, y tiene salud, y el pesar, y descontento porque muere» (20). Los afectos beneficiosos son lo que constituye la salud: «A este contento, y alegría llamó Platón concordia del alma, y cuerpo, en la qual puso la salud: y al pesar y descontento, llamó discordia del alma, y cuerpo, y en éste puso las enfermedades» (21). Y la razón de todo es que, según Sabuco, los primeros afectos conservan la armonía en el cerebro «donde habita y mora el ánima divina» (22), así como las pasiones dañinas, cual el enojo y el pesar, desbaratan esa armonía, «haciendo discordia entre alma y cuerpo, mediante las especies contrarias, y aborrecidas, que allí entran por las cinco puertas de los sentidos» (23); y, por esto, son causa de muchas enfermedades y aun de la muerte.

También habla el Bachiller de algunas, no de todas, las virtudes morales en cuanto son causas de la salud del hombre; y da consejos para procurar la adquisición y conservación de varias de esas virtudes.

(18) Título XIV, pág. 43.
(19) Título XXII, pág. 44.
(20) Título XXIII, pág. 45.
(21) Título XXIII, pág. 45.
(22) Título XXIII, pág. 46.
(23) Título XXIII, pág. 46.

«La templanza... es la maestra, señora y governadora de la salud del hombre..., es la medicina general para todos los males del hombre, así del cuerpo, como del alma»: porque «las demasías... luego derriban, y hacen vicioso el jugo del celebro cada una en su proporción, y en esta proporción hacen daño, tristeza, enfermedad, o muerte». En punto a la virtud de la templanza, Sabuco da este precepto general: «en toda cosa huye el estremo, y demasía: ayrado, no determines cosa alguna; ayrado, ni comas, ni bebas». La templanza es virtud tan propia del hombre que es él el único animal que la posee y puede gozar de sus grandes bienes: «porque consiste en la voluntad deliberada, primero, por el entendimiento, que es el ánima divina celestial» (24).

De otras virtudes habla asimismo Sabuco en cuanto que ellas son causas de la salud y bienestar, a saber: el agradecimiento, magnanimidad, prudencia (que «es tan alta, que es un atributo de Dios, que allí se pegó al hombre» (25), sabiduría («ciencia de las cosas divinas, y naturales, y conocimiento de las causas de todas las cosas... virtud y ornato en el hombre, la más alta, y divina de todas, y que a todas las perfecciona» (26). No expone Sabuco procedimiento ninguno para la adquisición de estas virtudes, ni desarrolla ideas que tengan alguna originalidad acerca del mismo asunto.

Escribiendo sobre el amor desde un punto de vista terapéutico, formula el Bachiller boticario este precepto: «porque el hombre es animal sociable, quiere, y ama a su semejante...; pero mira que ha de ser con la cautela, y prevención dicha, porque el demasiado amor es muy peligroso, y acarrea muchas muertes...; y así toma este aviso de mí... No amarás, ni desearás nada demasiadamente» (27). Las causas que, según Sabuco, mueven a los hombres a amarse naturalmente, son: «Sapiencia, semejanza, la eutrapelia (que es buena conversación), música» (28). Estas mismas causas obran más eficazmente en el estado de buena salud que en el de enfermedad. «El amigo es otro yo, y assí como el ser es la mayor felicidad, y dexar de ser es la mayor miseria, assí es gran felicidad ser hombre dos veces, teniendo amigo verdadero. Con el buen amigo, los bienes comunicados crecen, y se hacen mayores, y los males y congoxas se alivian, y hacen menores» (29).

---

(24) Título XXVI, págs. 52 y 53. Ed. cit.
(25) Título LIX, pág. 106.
(26) Título LX, pág. 110.
(27) Título XXVII, págs. 53 y 54.
(28) Loc. cit.
(29) Título XXVIII, pág. 57.

Incidentalmente expone Sabuco otras doctrinas filosóficas. He aquí algunas de las más salientes.

Parece que el Bachiller de Alcaraz cree que el alma racional reside solamente en el cerebro: porque en varios lugares afirma que allí, «en el celebro está el ánima divina» (30), como si quisiera decir que no se halla en el resto del organismo humano.

Para Sabuco, las sensaciones humanas se verifican en el cerebro, y no en los sentidos. Dícelo claramente el opúsculo *Vera Philosophia de natura mistorum, hominis, et mundi, antiquis oculta:* «Principium sentiendi, alendi, et augendi in animali, cerebrum est... ubi omnis sensatio fit» (31). «Cerebrum sedes animae radix est vitae, particula princeps principium sentiendi, alendi, et augendi, officina boni, et mali succi, non cor, nec epar. Instrumenta, vel organa sensuum, non faciunt sensationem, sed additum, vel transitum praestant speciebus, ad commune sensorium» (32). Al comienzo de los *Dicta brevia circa naturam hominis, medicinae fundamentum,* expone el Bachiller la misma doctrina: «Mundifica cerebrum, conforta cerebrum, laetifica cerebrum... Hic affectus, seu perturbationes, mutationes, et passiones. Hic sensatio, alteratio, et omni motus. Hic radix vitae, et anhelatio. Hinc humores et succi, hic naturalis, et vegetatio, hic vita, et mors» (33).

Sabuco escribe frases que dan motivo a sospechar si creería que el alma ha preexistido a su unión al cuerpo, aunque también pudieran explicarse esas frases por ser el alma efecto producido inmediatamente por la acción creadora de Dios. Por ejemplo, tratando de la sabiduría, dice que es tan excelsa que la «truxo pegada consigo el ánima del Cielo» (34); y, hablando de la «figura y compostura del hombre», afirma: «como el origen, y nacimiento del ánima del hombre sea del Cielo, quedose assí u casi colgando del, y tomo su principal asiento, y silla en la cabeza, y celebro del hombre» (35).

El párrafo siguiente da una idea bastante completa de la explicación de Sabuco al proceso de los actos humanos, y especialmente a la cuestión del conocimiento intelectual: «en el mundo pequeño

---

(30) Título XXIV, pág. 49. Lo mismo dice en otros varios lugares, como en el título LXII, pág. 176, etc.

(31) Pág. 394. Ed. cit.

(32) *Errores principes, et ignorantiae atiquorum, circa naturam parvi, et magni mundi,* pág. 421. Ed. cit.

(33) Pág. 359. Ed. cit.

(34) Título LX, pág. 110.

(35) Título LXVI, pág. 141.

(que es el hombre) ay un Príncipe, que es causa de todos los actos, afectos, movimientos, y acciones que tiene, que es entendimiento, razón, y voluntad, que el ánima que decendió del celebro (sic), que mora en la cabeza, miembro divino, y capaz de todos los movimientos del cuerpo, como dixo Platón: porque este entendimiento, y voluntad, no están situados, ni consisten en órgano corpóreo, como son las celdas de los sessos, que éstas sirven al ánima como criadas de casa, para aprender, y guardar las especies, para que el Príncipe haga de ellas lo que quisiere. De manera, que entran las especies de las cosas de este mundo, por los cinco sentidos, y representandolos al sentido común, que es la primera celda de ssesos en la frente; y de allí el entendimiento juzga lo presente, y dice a la voluntad malo o bueno es, y en la estimativa (que es la segunda celda de la cabeza) juzga lo ausente, sacando las especies de la tercera celda (que es la memoria, donde han estado guardadas las especies de lo passado) y allí juzga lo que está ausente, y dice a la voluntad, malo, o bueno es; y luego la voluntad se mueve a querer aquella noticia, o aborrecerla, y luego que la voluntad lo manda, se mueven los miembros que lo han de hacer» (36).

Pero, ¿qué son las especies, que tanta importancia tienen en este sistema, y cómo producen el conocimiento intelectual? Decláralo Sabuco en estos términos: «¿Aveis visto un espejo, que os representa todas las cosas que estuvieren delante? Pues aquellas figuras, y apariencias incorporeas, y que no ocupan lugar, aquellas se llaman especies. Estas entran por la vista, de esta manera, viene aquella figura de la cosa que se mira, y da en la vidriera transparente del ojo, y passa aquella figura incorporea por la vidriera, que es el ojo, y va por un cañito (que es el nervio hueco) al sentido común (que es la primera celda de la frente) y luego que llega es entendida, y vista del entendimiento, y juzgada, diciendo a la voluntad lo que es, que también la voluntad está allí (se refiere al cerebro), y no en el corazón miembro carne y no apto para las especies» (37).

IV. Juicio de Sabuco como filósofo.

No pecó de modesto el Bachiller Sabuco al presentar su *Nueva Filosofía*. A juicio del Boticario de Alcaraz era éste el libro que faltaba en el mundo, porque hasta que le publicó Sabuco nadie le había

(36) Título LXII, pág. 124.
(37) Título LXII, pág. 125.

ideado siquiera: «Este libro faltaba en el mundo, assí como otros muchos sobran. Todo este libro faltó a Galeno, a Platón y a Hipócrates en los tratados de natura humana, y a Aristóteles quando trató de anima y de vita, et morte. Faltó también a los naturales, como Plinio, Eliano, y los demás cuando trataron de homine. Esta era la filosofía necessaria, y la mejor, y de más fruto para el hombre, y esta toda se dexaron intacta los grandes filósofos antiguos» (38). El por qué de este mérito y originalidad del libro a juicio de su Autor, paréceme que es el que éste expresa con las palabras que siguen: «dos yerros grandes... traen perdido al Mundo, y a sus Repúblicas, que son estar errada, y no conocida la naturaleza del hombre: por lo qual está errada la Medicina, y este yerro nació de la Filosofía, y sus principios errados: por lo qual también gran parte, y la principal de la Filosofía está errada. Y de lo uno, y de lo otro, lo que se lee en las Escuelas, no es assí, y traen engañado, y errado al Mundo con muy grandes daños» (39). Es decir, que para Sabuco su libro descubre la verdad, y aunque escrito a fines del siglo XVI parece nuevo «por averse quedado la verdad tan a trasmano» (39 bis); y contiene la doctrina «verdadera, mejor, y de más fruto para el hombre» (40), pudiendo bastar él para hacer felices a los humanos (41).

¿Es exacto este juicio que de su propia obra formó Sabuco? ¿Hay en la *Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre* toda la originalidad y verdad que ve en el libro su Autor?

Prescindiré de la parte propiamente médica del libro: porque, ni éste es el lugar adecuado para examinarle desde tal punto de vista, ni yo estoy preparado para hacer esta crítica. Aunque Menéndez y Pelayo dice que «en el Diálogo de la Vera Medicina, Sabuco, estableció antes que Bichat, la diferencia entre la vida orgánica y la de relación, y buscó la unidad fisiológica en el sistema cerebro-espinal» (42); y el abate Danina asegura que España «peut prétendre à une autre (gloire) de la même nature, qui est celle (découverte) du fluide

---

(38) Carta dedicatoria al Rey Nuestro Señor, pág. XLII. Ed. cit.

(39) Carta pidiendo favor y amparo contra sus émulos, dirigida a D. Francisco Zapata, Conde de Barajas y Presidente de Castilla, págs. XLV y XLVI. Ed. cit.

(39 bis y 40) Prólogo al lector, pág. XLIX. Ed. cit.

(41) «De la sapiencia te digo, que puedes ser felice sin ella, que poco saber te basta. Con este librito (se refiere a la *Nueva Filosofía)*, y Fr. Luis de Granada, y la vanidad de Estella, y Contemptus mundi, sin más libros, puedes ser felice» (tít. LXI, pág. 116).

(42) *La Ciencia española*, t. III, pág. 434.

nerveux que Dona Oliva de Sabuco a été la premiere a remarquer» (43); y don Ambrosio Jimeno afirma que «lo que más realzó su mérito (de Sabuco) fué su nuevo sistema fisiológico y médico, estableciendo, contra todos los antiguos, que no es la sangre la que nutre nuestros cuerpos, sino el jugo blanco derramado del cerebro por los nervios» (44), me parece que Sabuco no llega a la categoría de gran reformador de la ciencia médica, ni muchísimo menos.

Desde el punto de vista filosófico, en los elogios con que Sabuco presenta la *Nueva Filosofía* hay enorme exageración, fácilmente explicable tratándose del juicio del propio autor de la obra.

La doctrina filosófica de la *Nueva Filosofía* no es original: que mucho tiempo antes que Sabuco escribiera sus coloquios habían defendido los filósofos: el mutuo influjo entre el alma y el cuerpo, merced al cual los afectos anímicos causan unas veces enfermedades y hasta la muerte, y otras, bienestar y salud; el conocimiento mediante las especies y el entendimiento agente; etc., etc.; doctrinas todas que acepta Sabuco siguiendo las enseñanzas de la Filosofía peripatético-escolástica, tradicional entonces.

Tampoco hay originalidad en los extremos y detalles de la doctrina de Sabuco que más llaman la atención y que perfilan la figura filosófica del Boticario de Alcaraz: que el alma racional reside únicamente en el cerebro, que la sensación se verifica en este órgano y no en los sentidos, que las almas preexisten a su unión con el cuerpo (caso de ser ésta la sentencia genuina de Sabuco)... ¿Quién ignora que muchísimos siglos antes de que viniera a la vida el Autor de la *Nueva Filosofía* Platón había defendido, entre otros, que la sede del alma racional es el cerebro, y que deben admitirse la preexistencia y la metempsícosis de las almas?

Respecto al procedimiento filosófico, lo característico de Sabuco es su predilección por el método experimental. Para demostrar, por ejemplo, que las pasiones causan innumerables enfermedades y hasta la muerte, el Autor de la *Nueva Filosofía* no discurre apriorísticamente, fundándose en principios metafísicos, ni se apoya en las observaciones de la conciencia psicológica, sino que se funda en lo que la experiencia externa manifiesta; y, al efecto, cita abundantes casos de animales y de hombres a los que han dañado y hecho morir cada una de las pasiones que nos conmueven. En esto, tampoco puede

(43) *Réponse a la questión que doit-on a l'Espagne?* pág. 25. Ed. de Madrid en la Imprenta Real. Sin año.
(44) Citado por D. Benjamín Marcos en su *Miguel Sabuco*. pág. 46. Ed. cit.

afirmarse que Sabuco sea enteramente original: porque antes de que él escribiera hubo muchísimos pensadores que, al discurrir, se apoyaron en los datos de la experiencia.

¿Hay algo original en la obra de Sabuco? Sí; y no está propiamente en la doctrina, ni en el procedimiento discursivo; está en el punto de vista en que se coloca nuestro Autor. Eso original de Sabuco es, a mi entender, el estudio que hace de las pasiones y de las virtudes, no en cuanto filósofo que analiza la naturaleza íntima de ellas y averigua sus causas últimas, sino en cuanto médico, que ve en las pasiones otras tantas causas de innumerables enfermedades y de la muerte, en muchos casos, y en las virtudes, motivos de salud y bienestar para el hombre; y que, luego, da remedios, no sólo físicos, sino también espirituales y psicológicos para que desaparezcan o disminuyan las causas susodichas de enfermedad y muerte y se aumenten e intensifiquen los motivos consabidos de salud en el organismo humano. En este estudio terapéutico de los afectos y pasiones del hombre está, a mi juicio, la verdadera originalidad de la *Nueva Filosofía* y la nota característica y distintiva de la personalidad filosófica de Miguel Sabuco. Antes que él lo hiciera, fueron muchos los filósofos que analizaron las pasiones humanas; y en la misma España del siglo XVI destacó el estudio que de este tema realizó Juan Luis Vives en el lib. III del tratado *De anima et vita*, como oportunamente vimos. Pero yo no sé que antes que Sabuco dedicara nadie un libro al estudio terapéutico de los afectos humanos. En este sentido, bien puede calificarse, con Menéndez y Pelayo, a la *Nueva Filosofía* de libro originalísimo y curioso (45). ¡Lástima que, respecto a algunos de estos afectos y pasiones se olvide Sabuco de este su punto de vista y no prescriba los medios que especialmente han de curarlos, si son viciosos, o incrementarlos, si son virtuosos!

La obra de Sabuco denota mucha erudición y lectura: son abundantísimas en ella las citas de autores de todas clases: Platón, Aristóteles, Plinio, Galeno..., los Santos Padres, la Sagrada Biblia; y, cuando la oportunidad lo pide, versos de Garcilaso, Juan de Mena, Fray Luis de León, Angelo Policiano...

Literariamente, Sabuco escribe con elegancia y soltura de estilo: su prosa castellana se lee con verdadero deleite.

En síntesis, y como le juzga Menéndez y Pelayo, Sabuco no es

---

(45) *La Ciencia española*, t. I, pág. 114.

uno de los grandes pensadores y filósofos de que puede gloriarse la ciencia española; pero sí es un escritor curioso e interesante para la Filosofía, aunque el interés que ofrece la *Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre* es mucho mayor para la Fisiología que para la Psicología (46).

---

(46) Loc y ed. cits.

CAPITULO V.

JUAN HUARTE.

I. Noticia biográfica.

Juan Huarte de San Juan (1) nació en San Juan de Pie del Puerto, en la Baja Navarra, en 1529, sin que hoy se sepa el nombre de sus padres. Parece que estudió Humanidades y Filosofía en Baeza. En 1553 se matriculó en el Facultad de Medicina de la Universidad complutense; y en ella se graduó de bachiller en 1555 y de licenciado y doctor en 1559. En 1571 comenzó a ejercer la profesión de médico en Baeza. Se casó y veló con Doña Agueda de Velasco, teniendo en este matrimonio siete hijos, de los cuales, al testar el Doctor Huarte ante el Escribano de Baeza Francisco de Segura, el 25 de noviembre de 1588, vivían seis: Doña Isabel de Villalba, Luis Duarte, Rui López Duarte, Dia Sánchez Duarte, Doña Antonia Duarte y Sor Agueda de San Agustín, monja clarisa (2). Juan Huarte parece que murió en Baeza a fines del año 1588.

II. El «Examen de ingenios para las sciencias».

Este libro, costeado por su propio Autor, se imprimió en Baeza por Juan Bautista de Montoya, apareciendo al público con fecha

(1) Pudieran citarse aquí varias obras y estudios sobre Huarte de San Juan y su libro; pero después que el P. Mauricio de Iriarte, S. J., ha publicado su monografía *El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de ingenios* (Santander-Madrid, 1940), no es necesario. A esta obra debe acudir quien desee conocer cuantos datos hoy se saben sobre el particular.

(2) No olvide el lector que en el siglo XVI era frecuente que los hermanos usaran distintos apellidos.

del 23 de febrero de 1575. Estaba dedicado a Don Felipe II; y tenía el privilegio real en Castilla y Aragón. Entre los censores que dieron su aprobación a la obra figura el famoso agustino Fray Lorenzo de Villavicencio, de quien nos ocuparemos en el lib. VI de esta *Historia.*

La tirada fué de mil quinientos ejemplares. A los tres años tan sólo, ya se reimprimía el *Examen* en Pamplona, siéndolo después otras veinticuatro veces en castellano; de suerte que desde 1575, en que se imprimió por vez primera, hasta 1930, en que lo fué por última vez, este libro ha tenido veintiséis ediciones españolas.

El *Examen* fué traducido al francés por Gabriel Chapuis, por Carlos Vion, Señor d'Alibray, y por Savinien d'Alquié. La primera edición francesa se imprimió en Lyon en 1580 y la última, en París en 1675. Las ediciones francesas son veinticuatro.

Camilo Camilli y Salustio Gratii vertieron el libro susodicho al italiano. La primera edición en este idioma se publicó en Venecia en 1582 y la última también en la Ciudad nombrada en 1603. Las ediciones italianas conocidas son siete.

Al inglés tradujeron la obra de Huarte, Ricardo Carew, aunque no lo hizo directamente del castellano sino del italiano; y Eduardo Ballamy. La primera edición inglesa se publicó en Londres en 1594 y la última, en dicha Ciudad en 1734. Ha alcanzado el *Examen* seis ediciones inglesas.

También fué vertido al flamenco, por Enrique Takama, e impreso, en edición única, en Amsterdam en 1659.

Aparte de otras dos traducciones de dudosa realidad, el *Examen* fué puesto en latín por Joaquín César, quien firmó su trabajo con el seudónimo de Escasio Mayor. En este idioma ha alcanzado dicho libro tres ediciones, siendo la primera de Lipsia de 1622.

Por último, Gotolfo Efraín Lessing vertió del latín al alemán, el libro. La traducción se imprimió en Zebart en 1752 y se repitió en 1782, dirigida esta última vez por Juan Ebert.

En 1579 el Dr. Alonso Pretel, Comisario del Santo Oficio en Baeza y Catedrático de Teología positiva en la Universidad baezana, denunció a la Inquisición ciertas proposiciones del *Examen.* Tramitado el proceso, el libro de Huarte apareció incluído, primero en el *Catalogo dos libros que se prohiben nestos Regnos e Senhorios de Portugal, por mandado de Illistrissimo e Reverendissimo Senhor Dom Jorge Dalmeida Metropolitano Arzobispo de Lisboa, Inquisidor General,* impreso en Lisboa en 1581; y después, en el *Index et catalogus librorum prohibitorum, mandato Illustris. ac Reverendiss. D. D. Gasparis a*

Quiroga, Cardinalis Archiepiscopi Toletani, ac in Regnis Hispaniarum Generalis Inquisitoris denuo editus en Madrid en 1581, y en el *Index librorum expurgatorum* impreso en Madrid en 1583.

Por resolución de la Santa Sede se incluyó el *Examen* en el *Index librorum prohibitorum* en virtud de un decreto del 11 de diciembre de 1604 ó del 16 de diciembre de 1605, que con las dos fechas aparece en distintas ediciones del *Index;* y en éste sigue incluído en la actualidad.

Huarte acató lo mandado por la Inquisición española; y preparó una edición con las correcciones precisas; edición que, muerto el Médico navarro, sacó a luz su hijo Luis Huarte, imprimiéndola en Baeza en casa de Juan Bautista de Montoya en el año 1594 (3).

El *Examen de ingenios para las sciencias* va dividido en capítulos, cuya numeración varía en las distintas ediciones (4). La doctrina filosófica que contiene, resumida cuanto es posible sin perjuicio de la claridad e integridad de la misma, y según el orden con que va expuesta, es la siguiente (5).

Por la limitación del ingenio humano, ningún hombre puede alcanzar con perfección más de una facultad o disciplina. Por esto deben existir en toda república peritos que examinen las aptitudes de los hombres; y la sociedad había de obligar a cada ciudadano a estudiar precisamente aquella disciplina para la cual estuviera capacitado. Esta práctica traería muy grandes ventajas, tanto para la colectividad como para los individuos.

La necesidad del *Examen de ingenios para las sciencias* es grande porque no ha habido nadie que diga con claridad: qué es lo que hace a un hombre hábil para una ciencia e inhábil para otra; cuántas diferencias de ingenios se dan entre los hombres; ni qué artes y ciencias corresponden en particular a cada clase diferente de ingenio. De todo esto va a tratar el Médico navarro, reduciendo a arte esta nueva manera de filosofar: «Saber, pues, distinguir y conocer estas diferencias naturales del ingenio humano, y aplicar con arte a cada una la ciencia en que más ha de aprovechar, es el intento de esta mi obra» (6).

---

(3) Hay ejemplar de esta edición en la Biblioteca de Menéndez y Pelayo (signatura R-VI-1-13).

(4) El capítulo XVIII, que es el último, está dividido en cinco artículos.

(5) Para el estudio del *Examen de ingenios* yo utilizo la edición incluída en el t. LXV de la *Biblioteca de autores españoles* de Rivadeneyra (Madrid, 1873, págs. 403-520). Técnicamente la edición más perfecta del *Examen* es la del Señor Sanz, Madrid, 1930, en la *Biblioteca de filósofos españoles.* No obstante, yo no la utilizo para mi estudio porque no la tenía cuando le escribí.

(6) Proemio al lector, pág. 405, columna 1.ª Ed. cit.

Huarte se tiene por inventor de esta disciplina para conocer los ingenios; y desde el principio advierte que su obra contendrá indudablemente errores por la dificultad propia de la materia y porque «no había camino abierto para poderla tratar» (7).

Según nuestro Autor, es indudable que perteneciendo todos los hombres a la misma especie, siendo las potencias del alma de igual perfección en todos los hombres, y teniendo el entendimiento naturaleza espiritual y apartada de los órganos del cuerpo, con todo, si mil hombres dan sus respectivos pareceres sobre un extremo cualquiera, cada uno pensará a su modo y sin coincidir con los demás. ¿Cuál es la causa de esta variedad de juicios sobre el mismo asunto? «Por razón de las destemplanzas que los hombres padecen, y por no tener entera su composición natural, están inclinados [los hombres] a gustos y apetitos contrarios, no solamente en la irascible y concupiscible, pero también en la parte racional» (8). «Si los hombres fuéramos todos templados, y viviéramos en regiones templadas, y usáramos de alimentos templados, todos, aunque no siempre, pero por la mayor parte, tuviéramos unos mismos conceptos, unos mismos apetitos y antojos. Y si alguno tomara la mano a razonar y dar su parecer en alguna dificultad, todos, de la misma manera, casi a una mano, lo firmaran de su nombre; pero viviendo como vivimos en regiones destempladas, y con tantos desórdenes en el comer y beber, con tantas pasiones y cuidados del alma, y tan continuas alteraciones del cielo, no es posible dejar de estar enfermos, o por lo menos, destemplados; y como no enfermamos todos con un mismo género de enfermedad, no seguimos comunmente todos una misma opinión, ni tenemos comunmente todos un mismo apetito y antojo, sino cada uno el suyo, conforme a la destemplanza que padece» (9).

Si cada hombre tiene su juicio y opinión sobre los diversos asuntos que a él se le someten, y difícilmente coincide con los demás, ¿quién tiene razón? ¿Habrá algún medio para saber quién está en posesión de la verdad? La contestación de Huarte es escéptica y desalentadora: «A esto se responde: que la sabiduría humana es incierta y caduca» (10). El único procedimiento que el Doctor navarro encuentra apto para que los hombres se acerquen a la verdad es que cada cual conozca su propio ingenio y se dedique precisamente a

(7) Proemio al lector. pág. 405, col. 1.ª. Ed. cit.
(8) Proemio al lector, pág. 406, col. 2.ª Ed. cit.
(9) Proemio al lector, pág. 407, col. 1.ª Ed. cit.
(10) Proemio al lector, pág. 407, col. 2.ª Ed. cit.

aquella ciencia a que su ingenio le inclina: «nunca acontece enfermedad en el hombre, que debilitando una potencia por razón de ella, no se fortifique la contraria, o la que pide contrario temperamento... De manera que hay destemplanza y enfermedad determinada para cierto género de sabiduría, y repugnante para las demás, y así es necesario que el hombre sepa qué enfermedad es la suya, y qué destemplanza, y a qué ciencia corresponde en particular (que es el tema de este libro): porque con ésta alcanzará la verdad, y con las demás hará juicios disparatados» (11).

Desarrolladas estas ideas en el proemio principia Huarte su libro declarando lo qué es el ingenio y cuántas son sus diferentes clases. El nombre ingenio se deriva del verbo latino *ingenero*, que significa «engendrar dentro de sí una figura entera y verdadera que represente al vivo la naturaleza del sujeto cuya es la ciencia» (12). La razón de este nombre es la siguiente. Existen en el hombre dos potencias generativas: una material, común a él y a los animales y las plantas; y otra espiritual, propia también de Dios y de los ángeles. Esta última se halla en el entendimiento: porque esta facultad, al conocer, produce dentro de sí algo, el verbo mental, que es como un hijo del entendimiento. Por esto las Sagradas Escrituras y los filósofos afirman que el entendimiento es potencia engendradora y las almas racionales se llaman genios, porque, mediante esta fecundidad intelectual, producen y engendran conceptos propios de la ciencia y sabiduría.

Las ciencias y las artes todas son efectos de esta generación intelectual, son hijas del entendimiento: «imágenes y figuras que los ingenios engendran dentro de su memoria, las cuales representan al vivo la natural compostura que tiene el sujeto, cuya es la ciencia que el hombre quiere aprender» (13).

Distingue Huarte tres clases de ingenios en el hombre: dos ya conocidas y definidas por Aristóteles, a saber: el buen ingenio, aquel que obedece, entiende y aprende bien las explicaciones y razones del nuestro; y el ingenio óptimo y excelente, el que todo lo entiende, la naturaleza, diferencias, propiedades y fines de las cosas con ligero discurso y trabajo, casi por la simple inspección de los objetos y sin necesidad de maestro. Aún agrega Huarte a estas dos clases de ingenio conocidas por el Estagirita, una tercera: el ingenio excelente

(11) Proemio al lector, págs. 407, col. 2.ª y 408, col. 1.ª.
(12) Cap. I, pág. 410, col. 1.ª Ed. cit.
(13) Cap. I, pág. 410, col. 1.ª Ed. cit.

con manía, que hace alcanzar a quien le posee «cosas tan delicadas, tan verdaderas y prodigiosas, que jamás se vieron, ni oyeron, ni escribieron, ni para siempre vinieron en consideración de los hombres», y esto «sin arte, ni estudio» (14), espontáneamente y como efecto de la sola actividad intelectual. Este ingenio excelentísimo, del que estaban dotados algunos hombres conocidos por Huarte, no les viene a los que le poseen de que les revele Dios las cosas, cual lo creyó Platón, sino de la naturaleza peculiar de estos sujetos, como pensó Aristóteles. «La razón de esto está muy clara en filosofía natural, porque todas las facultades que gobiernan al hombre (naturales, vitales, animales y racionales), cada una pide un particular temperamento, para hacer sus obras como conviene, sin hacer perjuicio a las demás... la misma fuerza y razón llevan las potencias racionales (memoria, imaginativa y entendimiento): la memoria para ser buena y firme, como adelante probaremos, pide humedad, y que el cerebro sea de gruesa sustancia; por el contrario, el entendimiento, que el cerebro sea seco y compuesto de partes sutiles y delicadas; subiendo, pues, de punto la memoria, forzosamente ha de bajar el entendimiento...» (15).

Correspondientes, aunque contrarios, a estas tres especies de ingenios para las ciencias, distingue Huarte cuatro clases de hombres inhábiles para los estudios científicos. Primero, aquellos hombres cuya alma está tan materializada que resulta privada de la facultad de producir los conceptos que presuponen todas las ciencias y artes. Estos hombres difieren poco de las bestias, y son totalmente inhábiles para los estudios. No dice Huarte con claridad a qué causa atribuye la inhabilidad científica de tales hombres; pero, por lo que indica, parece que lo achaca al exceso de frialdad y humedad que hay en el cerebro de estos desgraciados. Segundo, aquellos hombres que a fuerza de explicaciones del maestro, llegan a concebir y a producir conceptos intelectuales; pero estas ideas no permanecen en la memoria de esos tales, sino que desaparecen tan pronto como cesan las explicaciones del maestro: porque, como el cerebro de estos hombres sea excesivamente húmedo, las figuras e imágenes no hallan modo para trabarse a él y permanecer en el mismo. Enseñar a estos hombres es algo parecido a coger agua en una cesta. Tercero, aquellos hombres que conciben los conceptos intelectuales, y discurren bien fundándose en los mismos, y los retienen en la memoria, pero sin orden alguno;

(14) Cap. I, pág. 412, col. 1.ª Ed. cit.
(15) Cap. I, pág. 412, cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit

y así tienen tal maraña y confusión en las ideas e imágenes que dicen mil desatinos, y cuando quieren expresar sus pensamientos usan inútilmente innumerables voces y frases. Débese tal defecto a que el cerebro de estas personas es desigual en la sustancia o materia componente y en el temperamento; esto es, por una parte, sutil y templado, y por otras, grueso y destemplado. Cuarto, aquellos hombres que conciben, explican, retienen y ordenan rectamente los conceptos, pero no dan la razón, ni el por qué de nada; sólo aprenden las cosas, no llegan a las causas; obran por instinto, como los irracionales. No señala Huarte la causa orgánica de este género de inhabilidad intelectual.

Para que el hombre aproveche en las ciencias, es preciso: que antes de que comience a estudiar conozca bien quien le dirija cuál es su ingenio, y qué ciencia armoniza con éste, para que le haga estudiar esta disciplina y no otra cualquiera; que empiece el estudio de esta ciencia en los primeros años; que vaya a un lugar adecuado para el estudio, como las universidades, saliendo de la casa paterna; que busque y halle un maestro que con claridad y método le enseñe doctrina verdadera y segura; que estudie con orden, comenzando por el principio, y no pasando a una materia que presuponga otra sin conocer bien esta última, ni estudiando a la vez disciplinas inconexas; que invierta mucho tiempo en el estudio, dando tiempo a que poco a poco vaya el entendimiento comprendiendo bien lo que aprende; y, según algunos, que no tenga más que un libro que le guíe y enseñe sencillamente.

Es sentencia común de los filósofos, que la naturaleza hace al hombre hábil para aprender, que el arte le da facilidad para ello con sus reglas y preceptos, y que el uso y la experiencia le fortifican y hacen poderoso en esta empresa; «pero ninguno ha dicho en particular qué cosa sea esta naturaleza, ni en qué género de causas se ha de poner» (16). El vulgo, al ver a un hombre de extraordinario ingenio, lo atribuye todo únicamente a Dios. Hay ingenios y habilidades tan excepcionales que inmediatamente se han de atribuir a Dios, no a la naturaleza, como el ingenio que de modo sobrenatural y milagroso dió el Señor a los Apóstoles. Pero en otros muchos casos, la generalidad, el ingenio de los hombres proviene inmediatamente de la naturaleza, la cual no es algo distinto de Dios, sino que es el orden y modo con que Dios procede en la formación y gobierno del mundo.

---

(16) Cap. IV, pág. 418, col. 1.ª Ed. cit.

Aristóteles llama naturaleza a la forma sustancial que da el ser a la cosa y es principio de las obras de ésta. En este sentido; con razón se llama al alma forma sustancial del hombre: porque de ella recibe éste el ser humano, y ella es el principio de todos los actos y obras del hombre. ¿Es el alma la causa de la diversa habilidad de los hombres para las ciencias? No, responde Huarte: porque «como todas las ánimas racionales sean de igual perfección, así la del sabio como la del necio, no se puede afirmar que naturaleza, en esta significación, es la que hace al hombre hábil; porque si esto fuera verdad todos los hombres tendrían igual ingenio y saber» (17). Para Huarte, la causa de la variedad de ingenios para las ciencias que caracterizan a los distintos hombres es orgánica, es «el temperamento de las cuatro calidades primeras (calor, frialdad, humedad y sequedad)... porque de ésta nacen todas las habilidades del hombre, todas las virtudes y vicios, y esta gran variedad que vemos de ingenio... Esta variedad de ingenios, cierto es que nace del ánima racional, porque en todas las edades es la misma sin haber recibido en sus fuerzas y sustancia ninguna alteración, sino que en cada edad tiene el hombre vario temperamento y contraria disposición, por razón de la cual hace el ánima unas obras en la puericia, y otras en la juventud, y otras en la vejez, de donde tomamos argumento evidente que pues una misma ánima hace contrarias obras en un mismo cuerpo, por tener en cada edad contrario temperamento, que cuando dos muchachos, el uno es hábil y otro necio, que nace de tener cada uno el temperamento diferente del otro, el que (por ser principio de todas las obras del ánima racional) llamamos los médicos y filósofos naturaleza, de la cual significación se verifica propiamente aquella sentencia: *Natura facit habilem*» (18). Como prueba de todo esto alega Huarte el parecer de Galeno, y el hecho de que los hombres tengan virtudes y vicios diferentes según las regiones de donde son.

También influye mucho lo orgánico y corporal de cada individuo en las virtudes y vicios que posee: porque aunque estos hábitos son anímicos y espirituales, sin embargo, no hay virtud ni vicio en el hombre (exceptuando las virtudes sobrenaturales) que no tengan en el cuerpo su temperamento correspondiente, que ayude a los actos de la virtud, si es adecuado a ella, o que la dificulte, si a ella se opone y contraría. Para Huarte la frialdad es la cualidad más apta

(17) Cap. IV, págs. 419, col. 2.ª y 420 col. 1.ª Ed. cit.
(18) Cap. IV, pág. 420, col. 1.ª Ed. cit.

para que el hombre conserve y ejercite las virtudes sin que nada corporal contradiga a éstas. No obstante este influjo de lo físico y orgánico en las virtudes y vicios humanos, el hombre es responsable de los mismos, y merece premio si obra la virtud y castigo si sigue el vicio: porque siempre es libre y, como tal, puede poner los medios adecuados para modificar su propio organismo de suerte que resulte apto para la virtud y no para los vicios: «estando en nuestra elección fortificar (con la imaginativa) la potencia que quisiéremos, con razón somos premiados cuando fortificamos la racional y debilitamos la irascible, y con justa causa somos culpados cuando fortificamos la irascible y debilitamos la racional» (19).

Para el ejercicio de toda función tiene el hombre el órgano adecuado. ¿Cuál es el que corresponde a la sabiduría y a la prudencia? Nadie duda que es el cerebro, dice Huarte. Pero, ¿cómo ha de estar organizado el cerebro para que el hombre posea buen ingenio y sea intelectualmente hábil? «Cuatro condiciones ha de tener el cerebro para que el ánima racional pueda con él hacer cómodamente las obras que son de entendimiento y prudencia. La primera es buena compostura; la segunda, que sus partes estén bien unidas; la tercera, que el calor no exceda a la frialdad, ni la humedad a la sequedad; la cuarta, que la sustancia esté compuesta de partes sutiles y muy delicadas» (20). La primera condición existe si el cerebro tiene buena figura, cantidad suficiente de sesos, cuatro ventrículos distintos, cada uno de ellos en su correspondiente lugar, a saber: uno al lado derecho, otro al izquierdo, otro en medio de los anteriores, y otro detrás, poseyendo todos ellos la capacidad correspondiente a sus respectivas funciones.

Según Huarte aprovechan mucho para que el hombre posea buen ingenio y apto entendimiento los espíritus vitales y la sangre arterial: «los cuales andan vagando por todo el cuerpo, y están siempre asidos de la imaginación y siguen su contemplación. El oficio de esta sustancia espiritual es despertar las potencias del hombre y darles fuerza y vigor para que puedan obrar» (21). Estos espíritus vitales, de quienes recibe el alma racional auxilio para el ejercicio de sus operaciones cognoscitivas, se llaman también naturaleza: porque son instrumentos principales con los que el alma ejecuta sus actos propios y característicos.

---

(19) Cap. V, pág. 425, col. 2.ª Ed. cit.
(20) Cap. IV, pág. 426, col. 1.ª Ed. cit.
(21) Cap. VI, pág. 428, col. 1.ª Ed. cit.

Toda la sabiduría del hombre es consecuencia del buen temperamento de su organismo.

No es esto exclusivo del hombre, sino común a él y a los demás vivientes. Si las cuatro primeras cualidades de los cuerpos, que hemos llamado naturaleza, están bien armonizadas y templadas en las plantas y en los animales irracionales, sin que nadie les enseñe saben aquellas formar raíces, extenderlas por el suelo, apropiarse el alimento que les conviene, retenerle y cocerle, expeler luego lo innecesario o nocivo...; y los brutos, en cuanto nacen, conocen lo que les es conveniente o dañino, y buscan lo primero y huyen de lo postrero. La razón de que ocurran estos hechos así en las plantas como en las bestias, es que en unos séres se desarrollan las funciones propias de su naturaleza mejor que en otros porque tienen más adecuado y perfecto temperamento.

Esto mismo acontece en el alma humana, que es principio de todos los actos vegetativos, sensitivos y racionales que se verifican en él hombre. Las funciones de estas tres vidas, que se dan en el hombre y proceden del alma, se realizan más o menos perfectamente según sea el temperamento o armonía de las cuatro primeras calidades que existen en el organismo de tal hombre. Y si éste no ejecuta en los primeros años de su existencia los actos propios de la vida racional: entender, imaginar, recordar..., es porque entonces el temperamento del organismo no es adecuado al ejercicio de estos actos, y sí para el de los que son propios de la vida vegetativa y sensitiva; y si en la vejez sucede lo contrario, y el hombre desarrolla bien los actos racionales y mal los sensitivos y vegetativos, es porque el temperamento que en esta edad tiene el organismo humano se adecua más a los actos racionales que a los vegetativos y sensitivos. De suerte que «el hombre, teniendo el cerebro bien templado y con la disposición que alguna ciencia ha menester, repentinamente, y sin jamás haberla aprendido de nadie, dice y habla en ella cosas tan delicadas, que no se pueden creer» (22); «y si como el temperamento que sirve a la prudencia se adquiere poco a poco en el cerebro, se pudiera juntar todo de repente, de improviso supiera el hombre discurrir y filosofar mejor que si en las escuelas lo hubiera aprendido» (23).

¿Cómo prueba Huarte que el hombre sea o no sabio porque tenga o carezca de buen temperamento? «Y que sea esta la razón y causa,

(22) Cap. VII, pág. 428, col. 1.ª Ed. cit.
(23) Cap. VII, pág. 430, col. 2.ª y pág. 431, col. 1.ª Ed. cit.

pruébase claramente considerando que después de ser un hombre muy sabio viene poco a poco a hacerse necio, por ir cada día hacia la edad decrépita, adquiriendo otro temperamento contrario» (24). A continuación cita el Médico navarro muchos hechos y ejemplos en confirmación de esto mismo.

El espíritu humano es poco menos perfecto que los espíritus diabólicos; y si aquel informa un cuerpo bien organizado y con temperamento apto, llega a saber casi tanto como éstos.

Como estando unida el alma racional al cuerpo no puede ejecutar actos diferentes si para cada uno de ellos no posee el órgano adecuado, es necesario que en el cerebro exista un órgano para el entendimiento, otro para la imaginación, y otro para la memoria. Hecha anatomía del cerebro humano se ve que todo él está compuesto de una sustancia homogénea y similar, sin variedad de partes heterogéneas. Sólo aparecen en el cerebro cuatro senos o ventrículos de idéntica composición y figura, que sirven: el cuarto, situado en la parte posterior, para cocer y alterar los espíritus vitales; y los otros tres, para discurrir y pensar: porque en los estudios prolongados y en las meditaciones profundas, siempre duele aquella parte de la cabeza que corresponde a estas tres concavidades. ¿En cuál de estos tres ventrículos se halla el entendimiento, en cuál la imaginación, y en cuál la memoria? Como estas tres facultades no pueden funcionar independientemente y cada una de por sí, parécele a Huarte que no está el entendimiento en un ventrículo cerebral, la memoria en otro, y la imaginación en el tercero, sino que las tres susodichas potencias se hallan todas y a la vez en cada uno de los tres ventrículos mencionados.

¿Dónde se halla, por consiguiente, la variedad de órganos o disposiciones corporales que corresponda a la diversidad de potencias racionales: entendimiento, memoria e imaginación? «Atento, pues, que todos tres ventrículos tienen la misma composición, y que no hay en ellos variedad ninguna de partes, no podemos dejar de tomar por instrumento las primeras calidades, y hacer tantas diferencias genéricas de ingenios, cuanto fuese el número de ellas... Pero de cuatro calidades que hay (calor, frialdad, humedad y sequedad), todos los médicos echan fuera la frialdad por inútil para todas las obras del ánima racional, y así parece por experiencia en las demás facultades... quedan, pues, la sequedad, humedad, y calor, por instrumen-

(24) Cap. VII, pág. 431, col. 1.ª

to de la facultad racional. Pero ningún filósofo sabe determinadamente dar a cada diferencia de ingenio la suya» (25). Apoyándose en textos de Heráclito, Platón, Aristóteles... concluye Huarte que la sequedad convierte al hombre en muy sabio, porque hace al entendimiento muy agudo y perspicaz. La memoria tiene por oficio guardar los fantasmas para tenerlos a disposición del entendimiento cuando éste quiera contemplarlos: luego ha de depender de la humedad, porque esta calidad hace al cerebro blando y fácil de ser impresas en él las figuras, por comprensión. Como la memoria requiere humedad y el entendimiento, sequedad, es evidente que ambas son facultades opuestas, de tal modo que el hombre de gran memoria ha de ser de poco entendimiento y, viceversa, el de mucho entendimiento ha de ser desmemoriado. El calor es la calidad que hace nacer y desarrollarse la imaginación: porque no queda otra calidad aplicable a esta facultad después de haber asignado la sequedad al entendimiento y la humedad a la memoria; porque el calor es la cualidad que más armoniza con la imaginación; y porque las ciencias que pertenecen a la imaginación son las que dicen los delirantes en su enfermedad y calentura.

No hay, pues, en el hombre más que tres diferencias genéricas de ingenio: intelectivo, imaginativo y de memoria: porque sólo existen tres calidades que puedan producir estas diferencias; pero dentro de cada una de ellas caben muchos grados distintos unos de otros por razón de la mayor o menor intensidad que pueden tener en el cerebro la sequedad, la humedad y el calor, que dan origen a estas tres diferencias genéricas de ingenios. No es posible determinar individualmente todos estos grados posibles dentro de cada diferencia específica de ingenio, porque son innumerables; pero, no obstante, Huarte señala las diferencias que siguen.

El entendimiento tiene tres actos principales: inferir, distinguir y elegir. Por predominar uno de estos actos se tiene una diferencia en el ingenio de cada entendimiento individual. La memoria es también de tres modos diversos: unas reciben fácilmente las imágenes, pero las olvidan prontamente; otras son tardas en precibir, pero tenaces en retener; y otras, finalmente, reciben con facilidad y olvidan con dificultad. La imaginación tiene las tres diferencias que se han distinguido en el entendimiento y en la memoria, aumentadas en cada grado con otras tres nuevas diferencias.

(25) Cap. VIII, págs. 434, col. 2.ª y 435, cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.

Las tres diferencias de entendimientos que distingue concretamente en los hombres nuestro Autor, son: Primera: aquellos que tienen disposición para las contemplaciones fáciles y claras, pero que resultan totalmente inútiles para las difíciles y oscuras. Segunda: otros que entienden tanto lo fácil y claro como lo difícil y oscuro; pero que es necesario que todo se les dé hecho, porque nada averiguan y alcanzan por sí solos. Tercero: otros hombres son de entendimiento e ingenio tan perfecto que no han menester maestros; y así, de una idea o consideración que se les apunte sacan al instante ciento, y sin esfuerzo se llenan de ciencia y de saber. Sólo a estos últimos ingenios les está permitido escribir libros: a los demás, que carecen de inventiva, no se les debe consentir ni escribir ni imprimir libros, porque no saben más que repetir lo que ya está dicho.

Hemos hecho al entendimiento potencia orgánica (como la imaginativa y memoria), y le hemos dado al cerebro con sequedad por instrumento con que obre, dice Huarte (26); mas parece que esta doctrina tiene en contra muchas y muy graves razones. El Médico de San Juan de Pie del Puerto presenta y trata de contestar a las siguientes:

Todo esto es contra el parecer de Aristóteles y sus secuaces, «los cuales poniendo al entendimiento apartado de todo órgano y como facultad totalmente inmaterial probaban que el alma humana es inmortal». Huarte responde a esta objeción diciendo que «otros argumentos hay más firmes [que el anterior] con que hacerlo [es decir, con que probar que el alma humana es inmortal], de los cuales trataremos en el capítulo que sigue» (27).

Además de esta respuesta, y con ocasión de la dificultad susodicha, torna Huarte a pretender demostrar que el entendimiento es facultad orgánica y que su instrumento es el cerebro con sequedad. Para ello discurre así: Como «todas las ánimas racionales y sus entendimientos (apartados del cuerpo) son de igual perfección y saber» (28), «si el entendimiento estuviese apartado del cuerpo y no tuviese que ver con el calor, frialdad, humedad y sequedad, ni con las demás calidades corporales, seguirse ha que todos los hombres tendrían igual entendimiento y que todos raciocinarían con igualdad; y vemos por experiencia que un hombre entiende mejor que otro y discurre mejor:

(26) Cap. IX, pág. 438, col. 2.ª Ed. cit.
(27) Cap. IX, pág. 440, col. 2.ª Ed. cit.
(28) Cap. IX, pág. 440, col. 1.ª Ed. cit.

luego ser el entendimiento potencia orgánica, y estar en uno más bien dispuesto que en otro, lo causa» (29).

A esta razón contestan los aristotélicos que, aunque el entendimiento es facultad inorgánica, mientras está el alma sustancialmente unida al cuerpo, aquella facultad necesita de las imágenes y fantasmas de la imaginación y de la memoria para discurrir sobre ellos; y que, por esto, y no por ser más o menos perfecto su órgano corporal, pues carece de órgano, el entendimiento discurre mejor o peor, según que esos fantasmas y potencias de quienes aquel depende extrínsecamente, sean más o menos perfectos.

No admite Huarte el valor de esta respuesta; y lo hace por un motivo de bien poca entidad. «Pero esta respuesta, dice, es contra la doctrina del mismo Aristóteles (lib. *De memoria et reminiscencia)*, el cual prueba que cuanto la memoria fuere más ruin, tanto es mejor el entendimiento; y cuanto la memoria fuera más subida de punto, tanto es más flaco el entendimiento, y lo mismo hemos probado atrás de la imaginativa. En confirmación de lo cual pregunta Aristóteles (30 sect. prob. 4): ¿Qué es la causa que siendo viejos tenemos tan mala memoria y tan grande entendimiento y cuando mozos acontece al revés, que somos de gran memoria y tenemos ruin entendimiento? De esto muestra la experiencia una cosa, y así lo nota Galeno: que cuando en la enfermedad se desbarata el temperamento y buena compostura del cerebro, muchas veces se pierden las obras del entendimiento, y quedan salvas las de la memoria y las de la imaginativa; lo cual no pudiera acontecer si el entendimiento no tuviera por sí instrumento particular, fuera del que tienen las otras potencias. A esto yo no sé qué pueda responder, si no es por alguna relación metafísica, compuesta de acto y potencia, que ni ellos saben qué es lo que quieren decir, ni hay hombre que los entienda» (30).

Cree Huarte que son de muy poco momento las razones en que se funda Aristóteles para defender que el entendimiento no es facultad orgánica. Si el entendimiento fuera facultad orgánica y estuviera unido a algo corporal, esto sería un obstáculo para que conociera los séres corporales de naturaleza distinta y contraria a la que corresponde al órgano del entendimiento, como acontece, v. g., con el gusto, que si está dominado por la amargura sólo percibe lo

(29) Loc. y ed. cits.
(30) Cap. IX, pág. 440, col. 1.ª Ed. cit.

amargo y no los demás sabores; pero el entendimiento conoce todo lo corporal, aun lo de naturaleza distinta y contraria a él: luego no es facultad orgánica ni material. Además, si el entendimiento tuviera órgano corporal sería cual este: porque quien se une y junta con lo frío o lo caliente, por fuerza ha de ser caliente o frío; y decir que el entendimiento es caliente o frío, húmedo o seco, es algo absurdo e intolerable a juicio de cualquiera.

A la primera razón responde Huarte: no se sigue de que el entendimiento conozca las cosas materiales de toda naturaleza y condición que él carezca de órgano corporal: «porque las calidades corporales, que sirven a la compostura del órgano, no alteran las potencias ni de ellas salen los fantasmas... Esto se ve claramente en el tacto, que con estar compuesto de cuatro calidades materiales y tener en sí cantidad y blandura o dureza, con todo eso conoce la mano si una cosa está caliente o fría, dura o blanda, o si es grande o pequeña» (31).

A la segunda razón contesta Huarte que el entendimiento es accidente, y el cerebro es el sujeto que le sustenta; y como las cualidades pertenecen al sujeto, no al accidente, el sujeto del calor o del frío, de la sequedad o de la humedad, siempre será el cerebro, no el entendimiento: luego, aunque el entendimiento tenga órgano corporal, el cerebro con sequedad, no podrá ser por ello *qualis*, ni decirse que es caliente o frío, húmedo o seco.

«La memoria no es más que una blandura del cerebro, dispuesta [con cierto género de humedad] para recibir y guardar lo que la imaginación percibe... Y así la memoria queda por potencia pasiva y no activa»: porque «hacer memoria de las cosas y acordarse de ellas después de sabidas, es obra de la imaginativa» (32), que es facultad activa, no de la memoria.

Aunque el alma humana necesita del temperamento de las cuatro calidades primeras, así para estar en el cuerpo, como para discurrir y raciocinar, pues el entendimiento es facultad orgánica, no se infiere por eso que ella sea corruptible y mortal: porque la verdadera base y prueba de la inmortalidad del alma humana no está en la Filosofía, sino en la Revelación cristiana: «la certidumbre infalible de ser nuestra ánima inmortal no se toma de razones humanas, ni menos hay argumentos que prueben es corruptible: porque a los unos y a

(31) Cap. IX, pág. 440, cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.
(32) Cap. IX, pág. 441, col. 1.ª Ed. cit.

los otros se puede responder con facilidad: sola nuestra fe divina nos hace ciertos y firmes, que dura para siempre jamás» (33).

Huarte se hace cargo de algunas objeciones contra la inmortalidad del alma humana: que ésta no puede ser inmortal, ya que se altera por el calor y el frío, la humedad y la sequedad, y hasta desaparece del cuerpo por una causa material, como una gran calentura, etc.; y que si el alma fuera espiritual, y, por consiguiente, inmortal, no podrían desbaratar sus obras ni separarla del cuerpo los agentes materiales. A esto responde el Autor del *Examen* que no se puede colegir exista falta en el agente principal cuando, por defecto del instrumento, no salen perfectas las obras que aquel realiza mediante un instrumento. Esto acontece respecto al alma: que los agentes materiales alteran y destruyen los instrumentos y órganos de que el alma necesita para obrar, pero a ella la dejan intacta en su ser, es inmortal. El sufrir el alma estas consecuencias de los agentes externos y orgánicos, sólo implica que el alma es acto y forma sustancial del cuerpo humano, lo cual requiere ciertamente en el cuerpo determinadas disposiciones materiales para estar unido al alma y que ésta ejercerza sus actos, de modo que si faltan estas disposiciones, el alma no puede obrar y tiene que separarse del cuerpo.

El averiguar si el alma racional muere o no una vez separada del cuerpo, no pertenece a la Filosofía natural, sino a otra ciencia superior y de principios más ciertos, a la Teología.

Según Huarte, al separarse las almas de los cuerpos que informan, no pierden la ciencia ni los conocimientos que adquirieron estando unidas a ellos, antes los perfeccionan, desengañándose de ciertos errores. Aun pueden las almas separadas ver, oír, etc., sin tener los sentidos corporales correspondientes a estas funciones.

Clasifica luego Huarte las ciencias según las facultades cognoscitivas que intervienen en su adquisición, en ciencias del entendimiento, de la memoria y de la imaginación. Corresponden al primer grupo la Teología escolástica, la Dialéctica, la Filosofía natural y moral, la teoría de la Medicina, la práctica de la jurisprudencia, etc.: porque para poseer cualquiera de las disciplinas susodichas, es preciso saber distinguir, inferir, raciocinar, juzgar y elegir, actos todos que son propios del entendimiento. Pertenecen al segundo grupo los idiomas, la teoría de la jurisprudencia, la Teología positiva, la Cosmografía, la Aritmética... Pruébalo respecto a las lenguas por el

(33) Cap. X, pág. 443, col. 2.ª.

hecho de que cuando se aprenden más fácilmente es en la niñez, edad en que hay más memoria que en ninguna otra. Del tercer grupo son la poesía, la elocuencia, la música... No aduce nuestro Autor prueba especial respecto a este último aserto.

La elocuencia y elegancia en la dicción no pueden hallarse en personas de gran entendimiento: porque requieren mucha imaginación y memoria, y, por lo tanto, abundante calor y humedad en el cerebro; y, por el contrario, el gran entendimiento es incompatible con estas calidades, pide sequedad cerebral.

Aunque la Teología escolástica es ciencia del entendimiento, porque, como antes dijo Huarte, requiere y se funda en actos propios de esta facultad, cuales son raciocinar, distinguir, etc., la predicación, que es la práctica de la ciencia teológica, no es disciplina intelectual, sino imaginativa, porque lo que se requiere en un buen orador sagrado: recta invención de los argumentos y sentencias adecuadas, empleo de buen lenguaje, orden conveniente, acción, voz, etc., pertenece a la imaginación, aunque alguna de estas cualidades, como la erudición, atañe a la memoria. Por esto los grandes teólogos escolásticos no suelen ser buenos oradores: porque el cerebro de los mismos es seco y más bien frío que caliente, y el cerebro de los oradores ha de ser caliente y húmedo. Los más indicados para oradores, fuera de los hombres de temperamento perfecto, son los melancólicos por adustión, que juntan buen entendimiento con mucha imaginación. Según Huarte, San Pablo fué un melancólico por adustión.

La parte teórica de la jurisprudencia es disciplina correspondiente a la memoria: porque requiere el puntual conocimiento del número y texto de las leyes positivas. En cambio, la práctica de la jurisprudencia, esto es, la profesión de abogado o de juez, pertenece al entendimiento: porque consiste en saber interpretar, ampliar, restringir, concordar y aplicar las leyes; y para esto lo que hace falta es discurrir, distinguir..., operaciones todas correspondientes al entendimiento, no a la memoria.

La gobernación de las sociedades es disciplina que toca a la imaginación, no a la memoria ni al entendimiento: porque el ordenar y concertar la república es obra de la imaginación.

Al tratar de esto, desarrolla Huarte, incidentalmente, dos puntos importantes, uno de Filosofía Moral y otro de Filosofía Crítica.

Para probar que la jurisprudencia es disciplina concerniente a la memoria, expone Huarte sus ideas sobre la ley. Esta «no es otra cosa más que una voluntad racional del legislador, por la cual explica de

qué manera quiere que se determinen los casos que ordinariamente acontecen en la república para conservar los súbditos en paz y enseñarles cómo han de vivir y de qué se han de guardar. Dije voluntad racional, porque no basta que el rey o el emperador (que son la causa eficiente de la ley) explique su voluntad de cualquiera manera para que sea ley, porque si no es justa y con razón, no se puede llamar ley ni lo es, como no sería hombre el que careciese de ánima racional... La causa material de la ley es que se haga en aquellos casos que ordinariamente acontecen en la república según orden de naturaleza, y no sobre cosas imposibles o que raramente suceden. La causa final es ordenar la vida del hombre y enseñarle qué es lo que ha de hacer y de qué se ha de guardar, para que, puesto en razón, se conserve en paz la república» (34).

Como preliminar para entender de qué modo puede saberse si el que va a dedicarse a la abogacía tiene el ingenio necesario, trata Huarte de si el entendimiento humano conoce o no fácilmente la verdad, y se inclina abiertamente al escepticismo y al conceptualismo.

«Aunque el entendimiento es la potencia más noble del hombre y de mayor dignidad, pero ninguna hay que con tanta facilidad se engañe acerca de la verdad como él. Esto comenzó Aristóteles (libro *De anima*, cap. III) a probar, diciendo que el sentido siempre es verdadero, pero el entendimiento, por la mayor parte raciocina mal» (35). Como prueba de que el entendimiento se engaña facilísimamente y raciocina mal, aduce Huarte la experiencia: «porque si no fuese así, ¿habría de haber entre los graves filósofos, médicos, teólogos y legistas, tantas discusiones, tan varias sentencias, tantos juicios y pareceres sobre cada cosa, no siendo más que una la verdad? (36).

La razón de que los sentidos no se engañan tan fácilmente como el entendimiento es, según Huarte, que aquellos tienen como objeto séres reales, mientras que el entendimiento contempla y conoce lo que él fabrica, entes de razón. «De dónde les nazca a los sentidos tener tanta certidumbre de sus objetos, y el entendimiento ser tan fácil de engañar con el suyo, bien se deja entender, considerando que los objetos de los cinco sentidos y las especies con que se conocen tienen ser real, firme y estable por naturaleza antes que los conozcan. Pero la verdad, que el entendimiento ha de contemplar, si él mismo no lo hace y no la compone, ningún ser formal tiene de suyo, toda está

(34) Cap. XIV, pág. 460, col. 1.ª Ed. cit.
(35) Cap. XIV, pág. 642, col. 2.ª Ed. cit.
(36) Loc. y ed. cits.

desbaratada y suelta en sus materiales, como casa convertida en piedras, tierra, madera y teja, de los cuales se podrían hacer tantos errores cuantos hombres llegasen a edificar con la imaginativa. Lo mismo pasa en el edificio que el entendimiento hace componiendo la verdad, que si no es el que tiene buen ingenio, todos los demás harán mil disparates con unos mismos principios... De estos errores y opiniones están preservados los cinco sentidos, porque ni los ojos hacen el color, ni el gusto los sabores, ni el tacto las calidades tangibles: todo está hecho y compuesto por la naturaleza antes que cada uno conozca su objeto. Por no estar advertidos los hombres en esta triste condición del entendimiento se atreven a dar confiadamente su parecer, sin saber con certidumbre cual es la manera de su ingenio, y si compone bien o mal la verdad... En lo cual se muestra la gran miseria de nuestro entendimiento, que compone y divide, argumenta y razona, y después que ha concluído, no tiene prueba ni luz para conocer si su opinión es verdadera» (37).

En este diluvio de dudas y esceptivismo, Huarte sólo deja incólumes las verdades reveladas. «Esta incertidumbre tienen los teólogos en materias que no son de fe, porque después de haber razonado muy bien, no hay prueba infalible ni suceso evidente que descubra cuáles razones son las mejores, y así cada teólogo opina como mejor lo puede fundar... En las cosas de fė que la Iglesia propone ningún error puede haber, porque entendiendo Dios cuán inciertas son las razones humanas y con cuanta facilidad se engañan los hombres, no consintió que cosas tan altas y de tanta importancia quedasen a sola su determinación, sino que en juntándose dos o tres en su nombre, con solemnidad de la Iglesia, luego se pone en el medio por presidente del acto, donde lo que dicen bien aprueba, los errores aparta, y lo que no se puede alcanzar con las fuerzas humanas, revela. Y así la prueba que tienen las razones que se hacen en materias de fe, es mirar si prueban o infieren lo mismo que dice y declara la Iglesia católica; porque si se colige algo en contrario, ellas son malas sin falta ninguna. Pero en las demás cuestiones donde el entendimiento tiene libertad de opinar, no hay manera inventada para saber cuáles razones concluyen ni cuándo el entendimiento compone bien la verdad. Sólo se restriba en la buena consonancia que hacen, y éste es un argumento que puede engañar, porque muchas cosas falsas suelen tener más apariencia de verdad y mejor probación que las más verdaderas» (38).

---

(37) Cap. XIV, pág. 462, col. 2.ª y pág. 463, cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.
(38) Cap. XIV, pág. 463, col. 2.ª y pág. 464, col. 1.ª Ed. cit.

Huarte rechaza el medio de acudir al común sentir de los hombres para conocer qué argumentos concluyen y dónde está la verdad: «porque en las fuerzas del entendimiento más vale la intención que el número, que no es como en las fuerzas corporales, que juntándose muchos para levantar un peso, pueden mucho, y siendo pocos, pueden poco» (39).

La Medicina teórica pertenece: parte al entendimiento, porque consiste en razón; y parte a la memoria, porque supone experiencia y conocimiento de hechos ya pasados. Pero la práctica de la Medicina corresponde a la imaginación, no a la memoria ni al entendimiento. Para Huarte, esto último «es cosa muy fácil de probar, supuesta la doctrina de Aristóteles, el cual dice que el entendimiento no puede conocer los singulares ni diferenciar uno de otro, ni conocer el tiempo y lugar, ni otras particularidades que hacen diferir los hombres entre sí, y curarse cada uno de diferente manera, y es la razón, según dicen los filósofos vulgares, ser el entendimiento potencia espiritual, y no poderse alterar de los singulares por estar llenos de materia. Y por esto dijo Aristóteles que el sentido es de los singulares y el entendimiento de los universales... la imaginativa es la que hace el juicio y conocimiento de las cosas particulares, y no el entendimiento, ni los sentidos exteriores» (40). De aquí concluye Huarte que el médico que sea buen teórico, por tener gran entendimiento o buena memoria, será mal médico práctico, porque le faltará imaginación; y, viceversa, el buen médico práctico, será mal médico teórico.

El arte militar pertenece a la imaginativa: porque todo lo que el buen capitán ha de hacer dice consonancia, figura y correspondencia (41); y, principalmente, porque lo que el buen militar necesita ante todo, que es facilidad de atinar presto con el medio, desconfiando del enemigo, conociendo sus celadas y engaños, y sabiendo ordenar y dirigir sus fuerzas, todo lo cual supone calor en el cerebro, corresponde a la imaginación.

Al tratar de las seis cualidades que ha de poseer el hombre para llamarse enteramente honrado, trata, incidentalmente, Huarte de la distinción entre la memoria y la reminiscencia. «La diferencia que pone Aristóteles entre la memoria y reminiscencia es, que si la memoria ha perdido algo de lo que antes sabía, no tiene poder para tornarse a acordar si no lo aprende de nuevo; pero la reminiscencia tiene

(39) Cap. XIV, pág. 464, col. 1.ª Ed. cit.
(40) Cap. XV, págs. 466, col. 2.ª y 467, col. 1.ª.
(41) Cap. XVI, pág. 474, col. 2.ª Ed. cit.

una gracia particular, que si algo se le ha olvidado, con muy poco que le quede, discurriendo sobre ello torna a hallar lo que tiene perdido» (42).

El cargo de rey pide en quien le desempeña el mayor ingenio, y, consiguientemente, el temperamento más perfecto; el cual temperamento se caracteriza por el equilibrio cabal en el organismo humano de las cuatro calidades de los cuerpos: calor, frialdad, humedad y sequedad. Según Huarte, en este temperamento «las primeras calidades están en tal peso y medida, que el calor no excede a la frialdad, ni la humedad a la sequedad, antes se hallan en tanta igualdad y conformes, como si realmente no fueran contrarias ni tuvieran oposición natural. De lo cual resulta un instrumento tan acomodado a las obras del ánima racional, que viene el hombre a tener pefecta memoria para las cosas pasadas, y grande imaginativa para lo que está por venir, y grande entendimiento para distinguir, inferir, raciocinar, juzgar y elegir. Las demás diferencias de ingenio que hemos contado, ninguna de ellas tiene entera perfección, porque si el hombre tiene grande entendimiento por la mucha sequedad, no puede aprender las ciencias que pertenecen a la imaginativa y memoria; y si tiene grande imaginativa por el mucho calor, queda inhabilitado para las ciencias del entendimiento y memoria; y sí grande memoria por la mucha humedad, ya hemos dicho atrás cuan inhábiles son los memoriosos para todas las ciencias. Sola esta diferencia de ingenio que vamos buscando es la que corresponde a todas las artes en proporción» (43).

Este ingenio tan cabal y perfecto le hizo y ordenó la naturaleza, no para estudiar una ciencia cualquiera, sino para que sirva a un oficio tan importante entre los hombres como es el de regir y gobernar a los ciudadanos de una nación. Las señales y propiedades que caracterizan a los individuos que poseen estos privilegiadísimos ingenios son, según Huarte, hermosura y gracia, virtud y buenas costumbres, perfección en todas las potencias humanas, y longevidad. Estas cualidades deben adornar a un buen rey: porque ellas son las que dió Dios a los tres varones a quienes escogió y preparó para reyes: Adán, David y, sobre todo, nuestro Señor Jesucristo.

Concluye el *Examen de ingenios* con un capítulo, dividido en cuatro artículos, en el que investiga Huarte cómo se han de haber los

(42) Cap. XVI, pág. 481, col. 1.ª Ed. cit.
(43) Cap. XVII, pág. 484, col. 1.ª Ed. cit.

padres para tener hijos sabios y del ingenio que requieren las letras. Para ello estudia las calidades y el temperamento natural que el hombre y la mujer han de tener para engendrar; las diligencias que los padres han de practicar para que sus hijos sean varones y sabios, no necios; y, por último, cómo deben criar los hijos para que conserven el buen ingenio con que nacieron. Como esta parte del libro del Médico navarro no corresponde a la Filosofía, no hay por qué examinarla detenidamente. Por mera curiosidad diré que, para Huarte, el medio de tener hijos sabios y de buen entendimiento, es prepararse los padres para la generación con los alimentos convenientes: pan candeal hecho de flor de harina, perdices y francolines, cabrito, vino moscatel, etc.; sustancias todas que dan sequedad al cerebro y favorecen, por lo tanto, el desarrollo de la inteligencia. Si quieren los padres tener hijos de gran memoria, deben alimentarse de manjares que causen mucha humedad en el organismo, como truchas, salmones, lampreas, anguilas, besugos, etc. Si desean hijos de imaginación potente, han de preferir alimentos que den mucho calor: palomas, ajos, puerros, rábanos, cebollas, pimienta... Y si aspiran a un hijo insigne sabio y de buenas costumbres, tomen solamente leche de cabras cocida con miel: porque, alimentándose así, el hijo que de ellos nazca será de gran entendimiento, sin faltarle la memoria ni la imaginación. Para que los niños conserven el buen ingenio se les debe alimentar con los manjares que favorecen el desarrollo de éste: sopas de pan candeal... y, sobre todo, leche de cabras; lavarles inmediatamente después de nacer con agua salada y caliente; habituarles a los vientos e inclemencias de todas clases; y buscarles una nodriza joven, sana y frugal. Dice Huarte que, en lo básico, «así se crió el hombre más sabio que ha habido en el mundo, que fué Cristo, nuestro Redentor en cuanto hombre» (44).

III. Juicio sobre la doctrina filosófica de Huarte.

Que en el *Examen de ingenios para las sciencias* hay muchos errore, ¿quién lo podrá negar si ha leído este tratado? No hablemos de lo que atañe a la Medicina, porque, ni yo soy doctor en tal facultad, ni ello corresponde a este lugar; mas, por muy ignorante que se sea en dicha ciencia, no es posible menos de sonreirse al leer las recetas del

(44) Cap. XVIII, art. IV, pág. 519, col. 1.ª Ed. cit.

Médico navarro para que los padres logren hijos de entendimiento privilegiado, de memoria tenaz, de imaginación prodigiosa, o de ingenio cabal y perfecto en todo. Pero, aun respecto a lo que es el descubrimiento fundamental de Huarte, ¿quién puede admitir que el poseer entendimiento agudo y perspicaz, memoria imborrable e imaginación creadora depende sólo de que el cerebro tenga en grado máximo sequedad, humedad o calor?

Vengamos únicamente a lo que concierne a la Filosofía para procurar poner de relieve los defectos y los méritos que en este orden tiene el libro del Doctor de San Juan de Pie del Puerto.

Huarte no es propiamente materialista, ni siquiera sensualista o positivista, en cuanto que abierta y claramente reconoce y afirma que el alma humana es espiritual e inmortal; pero ¡cuántos errores materialistas y sensualistas no se hallan en las páginas del *Examen de ingenios para las sciencias!* El error capital de Huarte, y la clave de toda la doctrina filosófica del *Examen*, es hacer al entendimiento humano potencia orgánica. De los argumentos con que Aristóteles prueba, en el capítulo I del libro III *De anima*, que el entendimiento humano es incorpóreo, Huarte se fija y rechaza precisamente los dos de menor fuerza, a saber: si el entendimiento fuera orgánico y corpóreo, tendría cualidades corporales, cosa que todos reputan como absurda (argumento que el Estagirita no desarrolla, sino que solamente apunta); y si el entendimiento fuera orgánico y material, no podría conocer todo lo que es corpóreo y orgánico. La endeblez del primer argumento a nadie se le puede ocultar. El segundo ha sido rechazado, y con muchísima razón, por numerosos y muy sinceros escolásticos; y, entre los del siglo de oro de la Escolástica española, por Suárez (45). Pero, ¿por qué Huarte no se hace cargo del otro argumento que en el mismo lugar que los anteriores presenta y desarrolla Aristóteles para demostrar que el entendimiento humano no es potencia orgánica: el hecho de no alterarse ni corromperse por la mayor perfección e intensidad de su objeto, como se alteran y corrompen las facultades orgánicas, sino que a medida que conoce un objeto más perfecto se perfecciona más? ¿Por qué no responde a los argumentos con los que, cuando se escribió el *Examen*, era tradicional probar que el entendimiento es facultad inorgánica y espiritual, ya que ejecuta acciones espirituales, como son conocer lo positiva y precisivamente inmaterial,

(45) *De anima*, lib, I, cap. IX. No me detengo en la discusión de si es o no eficaz este argumento, porque lo considero innecesaria para mi fin.

corregir los yerros del conocimiento sensitivo, y reflexionar sobre sí y sus propios actos?

El raciocinio con que Huarte intenta probar directamente que el entendimiento es facultad orgánica, es completamente inadmisible. Todas las almas racionales, y sus respectivos entendimientos, son de igual perfección y saber: luego, si no fuera por lo corporal, todos los hombres poseerían igual entendimiento y todos raciocinarían bien; pero consta por la experiencia que unos hombres entienden y raciocinan mejor que otros: luego esto se debe a que el organismo está en unos hombres mejor dispuesto que en otros para el ejercicio de los actos y funciones racionales: luego el entendimiento es facultad orgánica. Pero ¿de dónde saca Huarte que todas las almas racionales son de igual perfección y saber? Cierto es que filósofos respetables, anteriores a Huarte, habían defendido esta opinión; pero ella no es inconcusa, ni muchísimo menos, ni aun más probable siquiera que la doctrina contraria. Prueba de dicho aserto, no ofrece ninguna el Médico navarro; y, como, por otra parte, es evidente que Dios puede crear, distintas almas racionales que, conviniendo entre sí en tener la misma esencia, se diferencien, no obstante, entre otras causas, porque el entendimiento de unas sea más perfecto que el de otras, resulta completamente gratuito e inadmisible el principio capital del razonamiento de Huarte.

Es cierto que el organismo corporal influye en que los actos del entendimiento se realicen o no, y se hagan con más o menos perfección; pero esto no supone que el entendimiento sea facultad orgánica, sino que se explica adecuadamente por ser el entendimiento facultad del alma humana, y hallarse ésta, y consiguientemente el entendimiento, durante la unión sustancial del alma y el cuerpo, ya que aquélla es forma sustancial de éste, en dependencia extrínseca respecto al organismo. Huarte rechaza esta respuesta; pero, ¡con qué fundamento tan débil! Dice que es contra el parecer de Aristóteles en el libro *De memoria et reminiscentia*, donde el Estagirita demuestra que cuanto la memoria sea más ruin tanto mejor será el entendimiento y, viceversa, cuanto la memoria fuere más subida tanto más flaco será el entendimiento, y que lo mismo acontece respecto a la imaginación. Fuera cierto esto que afirma Huarte y nada se seguiría contra la doctrina tradicional, ya expuesta: porque no es el parecer de Aristóteles criterio infalible de verdad, de modo que haya de rechazarse como erróneo todo lo que a él se oponga. Pero, en el capítulo II del libro *De memoria et reminiscentia*, Aristóteles

nada dice que pueda considerarse como opuesto a la doctrina filosófica de que hablamos; limítase a explicar por qué los muy niños y los ancianos suelen tener mala memoria: aquéllos porque, por la mucha ternura y fluidez de sus órganos, aunque reciben las imágenes de las cosas, no las conservan; y éstos porque, por la dureza de los órganos, no reciben las imágenes. Esto, ¿es decir que es inadmisible la explicación consabida de como lo corporal y orgánico influye en lo intelectual por ser el alma forma sustancial del cuerpo y depender extrínsecamente de él durante el estado de unión sustancial con el mismo? En el propio libro, y poco antes del lugar a que alude Huarte (cap. II), recuerda Aristóteles (en el n.° 7 del artículo II del capítulo I del libro *De memoria et reminiscentia)* una doctrina que también expone en otra parte (n.° 5 del cap. VII del lib. III *De anima)*, y que coincide absolutamente con esta respuesta que la Filosofía tradicional da al argumento de Huarte; y es que mientras el entendimiento humano se halla unido al cuerpo nada entiende sin que su acción vaya acompañada de la de las potencias orgánicas, como la imaginación. ¿No es esto una confirmación de la dependencia extrínseca del alma y del entendimiento respecto al cuerpo mientras aquella está sustancialmente unida a éste como forma, doctrina que sirve a la Filosofía tradicional para dar la respuesta que impugna Huarte?

Si se quiere ver cuán evidente es que los defectos que por causas orgánicas sufren los actos intelectuales nada suponen contra la inmaterialidad del entendimiento humano, que en el estado de unión sustancial del alma y el cuerpo necesita del organismo como de instrumento para ejercer sus propias operaciones intelectuales, basta con oír al mismo Huarte, tan partidario de la doctrina que hace al entendimiento facultad orgánica. En «las obras que se han de hacer mediante algún instrumento, no se colige bien en filosofía natural haber falta en el agente principal, por no salir acertadas. El pintor que dibuja bien teniendo el pincel como conviene a su arte, no tiene culpa cuando el malo hace las figuras borradas y de mala delineación: ni es buen argumento pensar que el escribano tenía alguna lesión en la mano cuando, por falta de pluma bien cortada, le fué forzado escribir con un palo» (46).

Si erró Huarte al hacer al entendimiento facultad orgánica, forzosamente se equivocó también al asignar como órgano del entendi-

(46) Cap. X, pág. 444, col. 1.ª Ed. cit.

miento el cerebro con sequedad. El cerebro será, a lo más, órgano de las facultades sensibles, como la imaginación, de quienes extrínsecamente depende el entendimiento en el estado de unión sustancial del alma y el cuerpo.

En otros errores incurre Huarte que no vienen a ser otra cosa que extensión y aplicación del que acabamos de analizar: que toda la habilidad, vicios y virtudes del hombre proceden del temperamenta; y que toda función humana tiene un órgano correspondiente que la ejerza. No es, pues, necesario, después de lo expuesto, que nos detengamos en esto.

Incurre también Huarte en graves errores en materia criteriológica. Para nuestro Médico el entendimiento es sumamente falible, y no tiene medio para conocer si su juicio es verdadero. De aquí debiera seguirse como consecuencia inmediata el escepticismo, que Huarte parece encontrar aceptable cuando escribe, comentando un texto de Galeno: «Según esto el verdadero conocimiento de las cosas se debió de quedar por allá, y solamente vino al hombre un género de opinión que le trae incierto, y con miedo si es así o no lo que afirma. Y si esto es verdad, ¿qué diremos de la filosofía que vamos tratando, donde se hace con el entendimiento anatomía de cosa tan oscura y dificultosa como son las potencias y habilidades del ánima racional, en la cual materia se ofrecen tantas dudas y argumentos, que no queda doctrina llana sobre qué restribar?» (47). No he de detenerme en refutar esta afirmación, porque no es ésta ocasión propia para ello, sólo pondré frente a esta serción de Huarte el principio capital que Santo Tomás de Aquino enuncia así: «Manente potentia, non deficit ejus judicium circa proprium objectum. Objectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur; sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo, vel dividendo, vel etiam ratiotinando Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest quae statim cognoscuntur, cognita terminorum quidditate... Per accidens tamen contingint intellectum decipi circa quod quid est in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo, sed ex parte compositionis» (48).

---

(47) Cap. IX, pág. 438, col. 2.ª Ed. cit.

(48) *Summa Theologica*, pars I, quaestio LXXXV, art. VI, t. XX de la edición *Divi Thomae Aquinatis... opera*, Venecia, 1755, pág. 487, col. 2.ª Poseo esta edición.

La disparidad de opiniones entre los sabios respecto a una misma cuestión, que es el argumento en que se apoya Huarte para sostener la falibilidad del entendimiento, sólo prueba que extrínsecamente éste está sujeto a error en los juicios que no son de evidencia inmediata, como lo acaba de reconocer el Doctor Angélico.

Para conocer si sus juicios son verdaderos, el entendimiento tiene criterios de verdad, como el consentimiento universal, la autoridad, y, sobre todo y como criterio universal supremo, la evidencia: luego no es cierto lo que asimismo afirma Huarte, que el entendimiento no tiene medio para saber si sus juicios son verdaderos.

También hay equivocación en el por qué que da Huarte de esta falibilidad del entendimiento: que éste, al contrario de los sentidos, construye su objeto, que es la verdad. El entendimiento tiene como objeto adecuado la realidad, y toda la realidad o entidad. Esta realidad no la produce el entendimiento, sino que la conoce. Luego no es exacto que el entendimiento dé el ser a su objeto. Lo que únicamente puede admitirse, según la Filosofía tradicional, es que el entendimiento produzca su objeto propio, es decir, la realidad abstraída de las cosas materiales, que es el objeto proporcionado del entendimiento en el estado actual de unión sustancial del alma y el cuerpo. Pero esto no implica falibilidad esencial en el entendimiento, que, según acabamos de ver con Santo Tomás de Aquino, no puede engañarse *per se* sobre su objeto propio.

Asimismo se equivocó Huarte al afirmar que el entendimiento humano no conoce propia y distintamente los séres singulares. ¿No advertiría el Médico navarro que su mismo entendimiento distinguía y conocía, por consiguiente, unos hombres de otros, y formaba proposiciones con términos singulares, y corregía los errores de los sentidos atañentes a lo singular?

Igualmente erró Huarte al sostener, siguiendo a Pomponacio, a los alejandrinos, a los averroístas..., que no era demostrable filosóficamente que el alma humana es inmortal. Esta afirmación de Huarte es totalmente infundada; y sólo después de haber analizado uno a uno los distintos argumentos con que se prueba en Filosofía la inmortalidad del alma humana, y de haber demostrado (si podía hacerlo) que ninguno de ellos era concluyente, le era lícito a nuestro Doctor sostener que no se puede probar filosóficamente la inmortalidad del alma humana; y esto, Huarte, no sólo no lo hace, pero ni aun lo intenta.

El Médico de San Juan de Pie del Puerto escribía el castellano

bien, con sencillez, naturalidad y lenguaje castizo; y en la aplicación de los principios fundamentales de su doctrina a las ciencias particulares, para indagar qué ingenios son los que corresponden a cada una de éstas, los capítulos están llenos de observaciones personales del Autor, repletas de agudeza y buen sentido, y de anécdotas e historias que hacen entretenidísimos estos párrafos. Huarte discurre bien, sus equivocaciones suelen estar en los principios que admite como inconcusos y sin detenerse a demostrarlos; pero en el proceso intelectual con que va pasando de unas proposiciones a otras, el raciocinio es vigoroso y lógico.

La erudición que denota el *Examen de ingenios*, sobre todo en los libros de las Sagradas Escrituras, en las que Huarte procura apoyarse siempre, y en los autores clásicos: Platón, Aristóteles, Hipócrates, Galeno... es vasta y, sin duda alguna, de primera mano.

Es muy de alabar el criterio independiente y razonablemente crítico, y el encomio del método de experiencia que en muchos sitios proclama Huarte, como cuando dice: «el filósofo natural que piensa ser una proposición verdadera porque la dijo Aristóteles, sin buscar otra razón, no tiene ingenio, porque la verdad no está en la boca del que afirma, sino en la cosa de que se trata, la cual está dando voces y grita enseñando al hombre el sér que naturaleza le dió, y el fin para que fué ordenada... El que tuviera docilidad en el entendimiento y buen oído para percibir lo que naturaleza dice y enseña con sus obras, aprenderá mucho en la contemplación de las cosas naturales, y no tendrá necesidad de preceptos que le avise y le haga considerar lo que los brutos, animales y plantas, están voceando» (49).

También es muy de loar el precepto de Huarte: Para explicar los hechos y fenómenos no se debe acudir a causas sobrenaturales cuando las naturales pueden darnos la explicación que buscamos, porque hasta «Dios se acomoda a los medios naturales, cuando con ellos puede hacer lo que quiere, y lo que falta a naturaleza lo suple con su omnipotencia».

En la doctrina del *Examen de ingenios para las sciencias*, ¿hay originalidad? A juicio de algunos autores, sí. Para Fray Lorenzo de Villavicencio, religioso agustino de quien nos ocuparemos en el libro sexto de esta *Historia* y primer censor que tuvo el *Examen*, éste contiene «doctrina de grande y nuevo ingenio» (50). Según Don Antonio

(49) Cap. I, pág. 410, cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.
(50) Censura sobre el *Examen*, pág. 307. Ed. cit.

Hernández Morejón, Huarte «sienta principios enteramente nuevos» (51). A juicio de Don Gumersindo Laverde, Huarte se distingue «por la novedad y atrevimiento de sus ideas» (52). Por último, Huarte posee para Menéndez y Pelayo grandísima originalidad (53). ¿Dónde está esta originalidad de doctrina? En varios puntos; pero, principalmente: en lo que dijo el Padre Jerónimo Montes cuando escribió: «Entre los antiguos escritores españoles, acaso no hay uno solo que tratase de la herencia, y en general, de cuestiones fisiológicas, con tanta originalidad y con un espíritu tan independiente, atrevido y observador como el ya citado autor del *Examen de ingenios*. El aventuró hipótesis y puso a discusión cuestiones que se han presentado como una novedad de la moderna ciencia positivista. El había formulado (y esto no quiere decir que fuese original, a lo menos en el fondo) el principio que después se ha llamado: «la lucha por la existencia» (54); en insistir sobre el influjo que lo orgánico y fisiológico del cuerpo ejerce en el alma humana, y especialmente en las facultades cognoscitivas de ésta, poniendo así de relieve la unidad del compuesto humano; en localizar en los ventrículos cerebrales los órganos de la inteligencia, la memoria y la imaginación, de suerte que estas tres facultades tengan por órgano los tres ventrículos anteriores del cerebro; en concretar lo que, además del cerebro, es el órgano característico de cada una de las potencias dichas, haciendo depender, la inteligencia de la sequedad, la memoria de la humedad, y la imaginación del calor del cerebro. Cierto es que en todo esto se equivocó Huarte, y que sus opiniones sobre los particulares mencionados son inadmisibles; mas, por ello, no se le puede negar originalidad en las ideas, ni influjo en la Filosofía posterior a él, como veremos en seguida; ni el hecho de ser, como dijo Menéndez y Pelayo: «padre de la frenología (55) y engendrador inconsciente de no pocos sistemas materialistas» (56). Como advierte Balmes, no fué Huarte el primero que fijó los principios de la frenología; pero «quizás fué el único que consagró expresa-

(51) *Historia bibliográfica de la Medicina española*, t. III, Madrid, 1843, página 232.

(52) *La Filosofía española, Indicaciones bibliográficas por D. Luis Vidart*, trabajo incluído en los *Ensayos críticos de Filosofía, Literatura e Instrucción pública españolas*, Lugo, 1868, pág. 355.

(53) *La Ciencia española*, t. II, pág. 24. Ed. cit.

(54) *Estudios de antiguos escritores españoles sobre los agentes del delito* Madrid, 1907, § II, pág. 178.

(55) En cuanto que, como luego diré, influyó notablemente en Gall.

(56) *La Ciencia española*, t. I, pág. 14. Ed. cit.

mente una obra a este objeto» (57), pudiendo decirse en este sentido que el *Examen* «asentó las bases del sistema frenológico» (58).

No quiere decir nada de esto que Huarte no haya tenido precedentes en muchos de los puntos de alguna originalidad que brillan en el *Examen de ingenios*. Túvolos, sin duda alguna. En el *Examen* se advierte claramente que el Doctor de San Juan de Pie del Puerto tomó muchísimo de los clásicos: algo de Platón, mucho de Hipócrates y de Aristóteles, y mucho más aún de Galeno; y bastante de los escolásticos medievales. Los mismos filósofos españoles del siglo XVI anteriores a Huarte, aunque éste no los cita, ejercieron influjo manifiesto en sus ideas: ejemplo, por citar siquiera uno, Juan Luis Vives.

Con todo, Huarte es original en muchas cuestiones psicológicas, cual los extremos que antes indicamos. Lo es también en varios puntos de detalle dentro del plan general del *Examen*, como en la clasificación de las ciencias, tomando por criterio y base de la misma las facultades a que principalmente corresponden, en ciencias del entendimiento, de la memoria y de la imaginación. En el siglo XVII Francisco Bacon (59) utilizó este mismo criterio e hizo idéntica clasificación, que ya Huarte dejó perfecta en la centuria anterior. Pero, sobre todo, originalidad y mérito grandísimo fué en Huarte el haber sido padre de la Psicología diferencial, al detenerse en el examen de las distintas clases de ingenio que se dan en los hombres, tratando de indagar las causas de este hecho, y procurando hacer que cada individuo se dedique precisamente a aquella ciencia o disciplina que corresponde al ingenio de que está dotado.

IV. Influjo de Huarte en los filósofos posteriores a él. El Huartismo.

No cayó en el vacío la doctrina del *Examen de ingenios para las sciencias*. Bastaban para demostrarlo las numerosas ediciones y versiones que el libro ha logrado; pero, además, lo prueban también las

(57) y (58) *Frenología*, vol. XIV de las *Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes*, Barcelona, 1925, págs. 108 y 107 respectivamente. Nótese que, en el citado estudio sobre la *Frenología*, Balmes incurre en dos lapsus respecto a Huarte: coloca a este en el siglo XVII, y supone publicado por vez primera el *Examen* en Madrid en 1668.

(59) En el lib. II del tratado *De dignitate et augmentis scientiarum*, publicado por Bacon, primero en inglés en 1605, y luego en latín en 1623.

alabanzas y censuras de que tal obra ha sido objeto, los influjos que ella ha ejercido, los estudios que se han escrito examinándola..., y hasta las fantasías que en orden al Autor se han forjado (60).

Poco tiempo después de editado el *Examen* ya le elogió extremadamente la *Animadversión* conpuesta por Diego Alvarez, aunque el elogio no es tan ciego y apasionado que impida ver y señalar algunas máculas en el libro y en la doctrina del Médico navarro.

En el propio siglo XVI en que apareció el libro de Huarte de San Juan, un médico portugués, el Lic. Henrico George Anriquez, al trazar el *Retrato del perfecto médico* (Salamanca, 1595), aprovechó mucho del *Examen*, loando como sutil el ingenio del Doctor Huarte.

En el siglo XVII, el gran Don Francisco de Quevedo y Villegas, en *La España defendida y los tiempos de ahora*, elogia a Huarte preguntando: ¿qué filósofo extranjero excedió y ni siquiera igualó al *Examen de ingenios?*

En el siglo XVIII, los jesuítas expulsados de España PP. Masdeu y Lampillas alabaron fervorosamente a Huarte, el primero en la introducción de la *Historia crítica de España y de la cultura española*, y el segundo en el *Ensayo histórico apologético de la literatura española*.

De alabanzas y apologías de Huarte hechas por extranjeros sólo mencionaré: la defensa que de él realizó en el siglo XVII Carlos Vion d'Alibray, traductor del *Examen*, respecto a las censuras que dirigió a Huarte Jourdain Guilebet; los elogios que tributó a muchas doctrinas huartianas el *Analectabiblion*, publicado por Du Roure en 1837; y el haber utilizado Schopenhauer textos de Huarte para probar la menor capacidad intelectual de las mujeres, haciendo resaltar a la vez el crédito del *Examen*.

No todo han sido alabanzas para Huarte y su libro:

Diez años después de haberse impreso el *Examen*, el Doctor Andrés Velázquez, médico de la ciudad de Arcos de la Frontera y condiscípulo de Huarte, contradijo y censuró muchas de las doctrinas del Escritor navarro, en el *Libro de la melancolía* (Sevilla, 1585).

En el siglo XVII, el Doctor Tomás de Murillo y Velarde, médico de la Real Casa, en la *Aprobación de ingenios y curación de hipondríacos* (Zaragoza, 1672), reprodujo las censuras que en el siglo anterior había dirigido a Huarte el Doctor Velázquez.

En el siglo XVIII, el famosísimo monje benedictino Fray Benito

(60) Sobre el influjo del *Examen* en España y fuera de ella, véanse sobre todo los capítulos VII, VIII y IX del libro del P. Mauricio de Iriarte, S. J., *El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios*.

Jerónimo Feijóo juzgó al *Examen* con tanto desdén como que llegó a decir que «es poquísimo lo que enseña digno de algún aprecio» y que la «Física (de Huarte)... apenas vale la tinta con que se escribió» (61).

Fuera de España, el *Examen* fué minuciosamente examinado y severamente censurado por Jourdain Guibelet en el *Examen de l'Examen* (París, 1631), y por Juan Bautista du Hamel en el tomo I del tratado *Operum philosophorum* (1681).

Influjos ejercidos por el *Examen*, y discípulos más o menos fieles de Huarte, ¿quién los podrá enumerar todos?

En la España del siglo XVII guardan analogía con la doctrina huartiana algunas de las que expuso el Doctor Esteban Pujasol en el *Sol solo y para todos sol de la filosofía sagaz y anatomía de ingenios* (Barcelona, 1637), defendiendo la fisionomía. Además, el *Examen* sirvió al Doctor Jerónimo Pardo, profesor de Medicina en la Universidad de Valladolid, para escribir y publicar, en 1688, el *Tractatus de consuetudine*.

En el siglo XVIII reprodujo gran parte de la doctrina del *Examen* el Padre Ignacio Rodríguez de San José de Calasanz, escolapio, en su *Discernimiento filosófico de ingenios para artes y ciencias* (Madrid, año 1795).

Durante el siglo de oro de la literartura española, Huarte y su *Examen* dejaron huellas bien visibles en nuestros grandes escritores; y, entre ellos, en Cervantes (62).

En Francia, el *Examen* de Huarte: fué utilizado por Pedro Charron para escribir el célebre *Tresor de la sagesse;* según sostuvo Teófilo de Bordeu, sirvió de fuente para la redacción de *L'esprit des lois* de Montesquieu; y dió ciertamente a Gall doctrinas que éste pasó a su *Anatomie et physiologie*...

En Italia, el *Examen:* fué hasta plagiado en algunos puntos por la *Anatomia ingeniorum et scientiarum* (Venecia, 1615) del Obispo de Pedena, Antonio Zara; y dió fundamentos, reconocidos claramente, a muchas de las doctrinas del *Musaeum historicum et physicum* del médico Juan Imperial (Venecia, 1640).

En Alemania: Gaspar Ziegler, según expresamente lo manifies-

---

(61) *Cartas eruditas y curiosas*. Tomo IV (Madrid, 1765). Carta XXI. número 3. Pág. 332.

(62) Sobre el influjo de Huarte en el *Quijote* han escrito D. Rafael Salillas, *Un gran inspirador de Cervantes. El Doctor Huarte y su Examen de Ingenios*, y el P. Iriarte, en el párrafo 3.º del Cap. VII de la monografía ya citada.

ta él mismo, siguió y resumió las doctrinas de Huarte al escribir *De ingenio* (Lipsia, 1643); y Luis Carlos Diezinger tomó al *Examen* como uno de los fundamentos del tratado *De ingeniorum varietate ratione temperamenti* (Altdorff, 1698).

Los estudios que se han publicado sobre Huarte y su *Examen* son innumerables. Gotolfo Efraín Lessing, no sólo tradujo el *Examen*, sino que le estudió en la tesis doctoral que presentó a la Universidad de Witemberg. El médico balear, aunque francés de corazón, J. M. Guardia publicó un estudio muy conocido sobre nuestro Autor, *Essai sur l'ouvrage de J. Huarte: Examen des aptitudes diverses pour les sciences* (París, 1855). De la España del siglo XIX son bien conocidos los estudios que dedicaron a Huarte y su libro: Don Anastasio Chinchilla, en los *Anales históricos de la Medicina;* Don Antonio Hernández Morejón, en la *Historia bibliográfica de la Medicina española;* y Don Ildefonso Martínez, en la introducción a la edición del *Examen* que publicó en Madrid en 1845. En el siglo XX se han impreso dos buenos estudios sobre Huarte: uno por Don Rodrigo Sanz, en la introducción de la edición del *Examen* que apareció en Madrid en 1930; y otro, la magnífica monografía del Padre Mauricio de Iriarte, S. I., *El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de ingenios* (Madrid-Santander, 1939-1940).

Para que nada falte, Huarte hasta ha sido desfigurado, teniéndosele por un incrédulo o, si no tanto, por hereje en mayor o menor grado. Así le presentaron, primero Reveillé Parise, en 1842, en la *Gazette medicale de Paris;* el Doctor Guardia, en 1890, en la *Revue philosophique;* y el Doctor Gregorio Marañón, en 1933, en *Cruz y Raya.*

¿No prueba todo esto que Huarte y su *Examen* han tenido en el mundo todo tal influjo como pocos libros filosóficos españoles le han logrado?

Como sistema filosófico propiamente tal, con doctrina característica y con discípulos y secuaces, el huartismo no existe. Por esto Menéndez y Pelayo escribió que había hablado «del sensualismo de Huarte, y no del huartismo» (63).

---

(63) *La ciencia española*, tomo II, Madrid, 1887, pág. 140.

CAPÍTULO VI.

FRANCISCO SÁNCHEZ (EL BROCENSE).

I. Noticia biográfica.

Según declaración de Francisco Sánchez, prestada en Valladolid el 24 de septiembre de 1584, ante el Inquisidor Licenciado Leciñana (1), él fué «natural del lugar de las Brozas en Extremadura». No dice cuando nació, sino que era «de edad de más de cincuenta años»; pero como en la dedicatoria de la *Doctrina del Estoico Filósofo Epicteto que se llama comunmente Enchiridion*, dirigida por Sánchez al Doctor Albar de Carvajal y fechada en Salamanca a 20 de julio de 1600, dice el propio Brocense que saca a luz esta versión siendo un viejo de setenta y siete años (2), resulta que debió de nacer en el año 1523.

Según, en la declaración antes dicha manifiesta Sánchez, fueron

(1) *Proceso original que la Inquisición de Valladolid hizo al Maestro Francisco Sánchez de las Brozas, llamado vulgarmente el Brocense*, incluído en el tomo II de la *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Madrid, 1843, págs. 40-51. Esta declaración de Sánchez es interesantísima: contiene una pequeña autobiografía del Brocense. Los biógrafos principales del Brocense que yo conozco son: Don Gregorio Mayans y Siscar, *Francisci Sancti Brocensis... vita* (págs. 1-121 del t. I de la edición de las obras de Sánchez impresa en Ginebra en 1766); el Marqués de Morante, *Biografía del Maestro Francisco Sánchez de las Brozas* (págs. 669-873 del t. V del *Catalogus librorum Doctoris D. Joach. Gómez de la Cortina*, Madrid, 1859. Menéndez y Pelayo *(La Ciencia española*, t. I, pág. 152) dice que esta biografía la compuso «el distinguido humanista Don Raimundo de Miguel, aunque no lleva su nombre»); Don Pedro Urbano González de la Calle, *Ensayo biográfico, vida profesional y académica de Francisco Sánchez de las Brozas*, Madrid, 1922, etcétera, etc.

(2) Pág. 510 del t. III de las *Francisci Sancti Brocensis... opera*, Ginebra, 1766.

sus padres Francisco Núñez, tapicero y natural de Garrobillas, y Leonor Díaz, natural de las Brozas (3), todos «hijosdalgo, cristianos viejos, limpios de limpia sangre sin raza de judíos moros ni conversos».

En su patria, las Brozas, vivió Sánchez los once primeros años; y «desde allí fué a Evora y a Lisboa, y sirvió a la Reina Doña Catalina tres años, y ella le pasó a servir al Rey Don Juan donde estuvo dos meses, y el Rey le envió en servicio de la Princesa Doña María cuando vino a Castilla, y muerta la Princesa le enviaron a estudiar a Salamanca». En esta Ciudad cursó Sánchez Humanidades (en las que tuvo por maestros a dos varones famosísimos: el Comendador Pinciano Hernán Núñez de Guzmán, y León de Castro), Artes y Teología.

Casó dos veces: la primera con Ana Ruiz del Peso, de Salamanca, de quien tuvo seis hijos; y la segunda con Doña Antonia del Peso, que le dió otros seis hijos.

En 1554 principió a regentar la cátedra de Retórica del Colegio Trilingüe de Salamanca. Después hizo varias oposiciones a cátedras de la Universidad salmantina, antes y después de obtener en propiedad la de Retórica. Ganó ésta en 1573 a la muerte del Maestro Navarro. En 1574 se graduó de licenciado y de maestro en Artes. Más tarde explicó griego en la propia Universidad, aunque sin dejar la cátedra de Retórica.

Procesado por la Inquisición por algunas licencias que tuvo al hablar en público, pasó a prestar sus descargos ante el Tribunal del Santo Oficio de Valladolid; fué reprendido por éste; y tornó a Salamanca. Denunciado posteriormente por sus doctrinas en el opúsculo *De nonnullis erroribus Porphirii*, el fiscal juzgó errónea y herética la doctrina de esta obra. No obstante, el Tribunal no adoptó ninguna resolución contra el Brocense. En 1593 se jubiló como catedrático salmantino. Delatado nuevamente al Santo Oficio por libertades de palabra que se permitió el Brocense, se abrió otro proceso contra él; fué llamado a Valladolid; y estando preso en esta Ciudad, en casa del Doctor Lorenzo Sánchez, hijo del mismo Brocense, murió

---

(3) El testamento que se ha atribuído a Sánchez y aparece otorgado por este en Salamanca a 2 de enero de 1601 ante el Escribano Cosme Aldrete, afirma que el Brocense fué hijo de Francisco Sánchez y María Flórez Lozano. Pero este testamento parece apócrifo; y la firma de Sánchez que le suscribe, es evidentemente falsa, como lo demostró Don Pedro Urbano González de la Calle en el epílogo de la *Vida profesional y académica de Francisco Sánchez de las Brozas*, págs. 436-459. Ed. cit.

éste el 5 de diciembre de 1600 (4), haciendo antes una protestación de Fe católica, y retractándose de cuanto pudiera haber dicho o escrito contra ella.

II. Nota bibliográfica.

Sánchez escribió mucho; hasta veintisiete obras suyas recoge la edición *Francisci Sanctii Brocensis, In Inclyta Salmanticensi Academia Emeriti, olim Rhetorices, et Primarii Latinae, Graecaeque Linguae Doctoris, Opera Omnia* que preparó Don Gregorio Mayans y Siscar, e imprimieron, en cuatro tomos, los hermanos Tournes, de Ginebra, en 1766; y eso que esta edición no contiene la *Minerva*, la más célebre e importante de todas las obras del Brocense (5).

Mayans clasificó las obras del Bocense en tres grupos: gramaticales, filológicas y poéticas (6). Yo creo más acertado dividirlas de este otro modo: obras gramaticales, obras de preceptiva literaria, poesías, estudios sobre poetas, obras filosóficas, obras astronómicas y geográficas, y miscelánea. Con arreglo a este orden daré noticia de los libros del Brocense, reservando lo concerniente a las obras filosóficas para tratar de ello en párrafo aparte, por la mayor importancia del asunto, sobre todo dentro de una Historia de la Filosofía.

---

(4) Puntualiza esta fecha la noticia oficial de la muerte de Sánchez, que los inquisidores de Valladolid, el Dr. Alonso Ximénez de Reynoso y el Licenciado Pedro de Vega, dan al Consejo de la Santa General Inquisición, y se guarda en el legajo 3201 de la sección de la Inquisición del Archivo Histórico Nacional, de Madrid. Publicó este dato Don Pedro Urbano González de la Calle en su *Contribución a la biografía del Brocense*, trabajo incluído en los números 4 al 6 (abril-junio de 1928) de la *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, de Madrid. Así rectificó el Señor González de la Calle la fecha, 11 de diciembre de 1600, que como correspondiente a la muerte de Sánchez había dado en la *Vida profesional y académica de Francisco Sánchez de las Brozas*.

(5) De los trabajos bibliográficos que conozco sobre Sánchez el que más me satisface es el de Don Gregorio Mayans en la *Vida del Brocense* con que encabeza la edición de las obras de este, antes mencionada.

(6) Me sirvo para este estudio de la colección intitulada *Francisci Sanctii Brocensis... Opera Omnia* preparada por Don Gregorio Mayans y Siscar, y editada en Ginebra por los hermanos Tournes, en 1766, en 4 tomos. Utilizo los ejemplares de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander, signatura: L.-10-126-129, que, antes de pertenecer a Don Marcelino, fueron de un pariente de Jovellanos, llamado Don Juan Tineo Ramírez, quien los anotó en varios sitios.

Obras gramaticales.

Francisci Sanctii Brocensis... Verae Brevesque Grammatices Latinae Institutiones, Caeterae fallaces et prolixae. Se editaron en Lyon en 1562, por los herederos de Sebastián Grifo. Es lo que dice el título, un compendio de Gramática latina, escrito en castellano, con notas en latín, la primera parte; y redactada en latín la segunda parte, intitulada *De partibus orationis.* El doctísimo Alejo Venegas, a quien el Consejo Real encomendó la censura del libro, le juzgó diciendo que la obra: «es breve i compendiosa, i aunque en muchas cosas se aparta de la comun opinion de los gramaticos de España; en las anotaciones que el mismo autor escrive sobre su arte, funda su intencion con razones i autoridades de excelentes gramaticos antiguos y modernos, como son, Prisciano, i Thomas Linacro, i Cesar Escaliger, i otros muchos de esta classe. I por consiguiente es arte, por la qual se puede bien enseñar la lengua Latina» (7). Don Gregorio Mayans y Siscar, hablando de estas *Institutiones,* dice: «Haec est vera methodus docendi linguam Latinam, certa, brevis, expedita» (8).

Francisci Sanctii Brocensis... Grammatica Graeca. Ostenditur vera pronuntiatio, quam a Gothis et Barbaris acceptam Grammatici foedaverunt. Se editó esta Gramática en la famosa tipografía antuerpiense de Cristobal Plantin en el año 1581. Tanto compendió Sánchez los preceptos gramaticales en este tratadito, que, dedicándosele a Don Luis Abarca de Bolea, dice a éste: «Accipe igitur nunc Graecae Grammaticae methodum facilem, et veram, quod utrumque aliis defuit, cujus ductu quilibet vel mediocri ingenio intra quindecim, aut duodecim scholas poterit ad Graecos libros intelligendos avolare» (9). En cuanto a la pronunciación del griego, Sánchez sigue resueltamente a Erasmo. Por lo que hace al mérito y valor de esta obrita (10), Don Francisco Mayans y Siscar cree que: «Si quid reprehendi potest in his Institutionibus, fortasse nihil aliud, nisi quod nimis breves sunt, veruntamen dilucidae» (11).

Paradoxa Francisci Sanctii Brocensis. Se imprimió por vez pri-

(7) Pág. 131 del t. I de las obras de Sánchez. Ed. cit.
(8) *Specimen Bibliothecae Hispano Majansianae,* Hannover, 1753, pág. 92.
(9) Pág. 265 del t. I de las obras de Sánchez. Ed. cit.
(10) En la Biblioteca de Menéndez y Pelayo hay un ejemplar de esta primera edición de la Gramática, encuadernado con otros libros del Brocense. Signatura: L-10-21.
(11) *Specimen Bibliothecae Hispano Majansianae,* pág. 93. Ed. cit.

mera en Amberes por Cristóbal Plantin en 1585. En las cinco paradojas, Francisco Sánchez combate doctrinas gramaticales entonces recibidas como verdades inconcusas, y defiende opiniones propias y personales suyas. Los temas de las paradojas los enuncia así el propio Brocense: «Unius vocis unica est significatio. Latine loqui corrumpit ipsam Latinitatem. Exploditur grammaticorum antiphrasis. De verbis passivis disceptatio. Unum uni contrarium est». Las doctrinas de las paradojas tuvieron mayor desarrollo en la famosísima *Minerva*. A las *Paradojas*, además del *Arte de la memoria* y de los *Ejemplos*, ilustrando los *Tópicos* de Cicerón, obritas de las que hablaré luego, va aneja una *Responsio ad quaedam objecta*, dada por el conquense Sebastián del Monte, discípulo de Sánchez, a los reparos y censuras que algunos dirigieron al Brocense por el uso de determinadas voces y expresiones (12).

Obras de preceptiva literaria.

Francisci Sanctii Brocensis... De Arte dicendi liber unus. Imprimióse esta obra por Matías Gastio en Salamanca en el año 1569. Es un tratado de Retórica, en el que Sánchez estudia lo concerniente a la invención, disposición y elocución del discurso.

Francisci Sanctii Brocensis... In Artem Poëticam Horatii Annotationes. Se publicó primeramente a la vez que la edición salmantina de 1569 del libro *De Arte dicendi.* Es un comentario bastante extenso de la famosísima epístola *Ad Pisones.*

De Autoribus interpretandis, sive de exercitatione praecepta Francisci Sanctii Brocensis. Se imprimió en Amberes por Plantin en 1581. Arte poetica en seis capítulos o preceptos (13).

Topica Ciceronis exemplis et definitionibus illustrata per Franciscum Sanctium. Opúsculo anejo a las *Paradojas;* y editado por Plantin en Amberes en 1582. Para cumplir lo que promete el título del tratadito, Sánchez pone en primer término las definiciones de cada uno de los tópicos, y luego varios ejemplos, tomados de autores clásicos.

---

(12) En la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, hay un ejemplar de la primera edición de las *Paradojas,* encuadernado con otras varias obras de Sánchez. Signatura: L-10-21.

(13) En la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, volumen signatura L-10-21, hay un ejemplar de esta primera edición, encuadernado con otros varios libros del Brocense.

Obras poéticas.

Escribió el Brocense bastantes poesías, ya en latín ya en castellano, ora originales ora traducidas, ya para alabar personas ya para loar libros. Si los versos latinos de Sánchez son buenos, los castellanos merecieron ser ponderados no menos que por Miguel de Cervantes Saavedra en el *Canto de Caliope.*

Estudios sobre poetas.

Sánchez estudió a poetas latinos y castellanos. He aquí los trabajos de la primera clase:

Angeli Politiani Silvae. Nutricia. Rusticus. Manto. Ambra. Cum scholiis illustratum per Franciscum Sanctium Brocensem. Se imprimió este libro en Salamanca en 1554 por Andrés de Portonaris. La edición está dispuesta colocando primero los versos de Angel Policiano, debidamente numerados los de cada una de las cuatro composiciones, y explicando luego en escolios, que llevan idéntico número que los versos, lo que requiere aclaración o comentario. La base principal de la explicación son los autores clásicos.

Francisci Sanctii Brocensi... Commentaria in Andreae Alciati Emblemata. Se publicó por vez primera este estudio por el famoso tipógrafo lugdunense Guillermo Bovilio, en el año 1573. En estos comentarios a los 211 emblemas de Alciades, que van inmediatamente después de cada uno de éstos, trata principalmente el Brocense de indicar las fuentes de cada emblema; y a fe que lo logra a fuerza de una erudición verdaderamente asombrosa.

P. Virgilii Maronis Bucolica serio emendata Cum scholis Francisci Sanctii Brocensis. Se imprimió primeramente este trabajo en Salamanca en 1591 por Diego de Cussio, editándole Guillermo Forquel. El texto virgiliano que da Sánchez resulta muy correcto, y las anotaciones, no muy numerosas, con que el Brocense ilustra las diez églogas, son eruditísimas.

Francisci Sanctii Brocensis... In Ibin Ovidii, et in Ternarium Ausonii Galli, Annotationes. Estos dos trabajos aparecieron en distintos años: el primero fué impreso en Salamanca por Juan Fernández en 1596; y el segundo en la propia Ciudad por Diego de Cussio, en 1598; pero los unió el Brocense como lo hace la edición de Mayans, por ser

obras muy semejantes. Las anotaciones del Brocese para ilustrar estas dos composiciones, son de utilidad incalculable: no debe olvidarse que ambas composiciones son de las poesías más oscuras que hay en toda la Literatura latina.

Auli Persii Flacci Satyrae sex, cum ecphrasi, et scholiis Francisci Sanctii Brocensis. Libro impreso en Salamanca en 1599 por Diego de Cussio. Yo no sé que se haya publicado ningún comentario sobre Persio mejor que este del Brocense.

He aquí ahora nota de los estudios de Sánchez sobre poesías castellanas: *Obras del excelente poeta Garci Lasso de la Vega, con Anotaciones i enmiendas del Maestro Francisco Sánchez.* Publicáronse en Salamanca en 1577 por Pedro Lasso. El texto de Garci Lasso que da Sánchez es correctísimo; y las anotaciones con que le ilustra son curiosas y revelan erudición y lectura asombrosas. Por esto, sin duda, dijo Lope de Vega que al Brocense debe:

«...Garcilaso el tiento
Que a su docto comento
Intentaron retóricos malsines» (14).

Las obras del famoso poeta Juan de Mena, nuevamente corregidas i declaradas por el Maestro Francisco Sanchez. Se imprimieron en Salamança por Lucas Junta en 1582. Estas anotaciones son doctísimas. El Brocense es

«A quien debe el poeta Juan de Mena
Exposición de varias letras llena»

como dijo Lope de Vega en el *Laurel de Apolo* (15). También Menéndez y Pelayo alabó este trabajo de Sánchez (16).

Obras astronómicas y geográficas

Declaración i uso del relox español, entretegido en las Armas de la mui antigua, i esclarecida casa de Rojas, agora nuevamente compuesto por Hugo Helt Frisio, i romanzado por Francisco Sánchez, natural de las Brozas, con algunas adiciones del mesmo. Año de 1549. Fué el

(14) y (15) Silva III, pág. 199, col. 1.ª, t. 38 de la *Biblioteca de autores españoles*, de Rivadeneyra (Madrid, 1856), que contiene la *Colección escogida de obras no dramáticas de Lope de Vega.*

(16) *Historia de la poesía castellana en la Edad Media*, t. II. Madrid, 1914, páginas 193 y 194.

primer trabajo que imprimió el Brocense; y salió de las prensas salmantinas de Juan de Junta el 27 de septiembre del año susodicho. Sánchez tradujo al castellano la obra de Helt, servidor del Marqués de Poza, a quien dedicó el librito, que es un reloj español en sentido estricto, es decir, una explicación del modo de saber exactamente las horas. A la versión añadió Sánchez ocho breves notas gonomónicas, v. g.: «Diámetro es una línea que atraviesa por medio de qualquiera círculo de una parte a otra» (17).

Sphaera Mundi, ex variis authoribus concinnata. Salió esta obra de la imprenta que tuvo en Salamanca Alfonso de Terranova, en el año 1579. Parece que Sánchez escribió este opusculito con ocasión de un diálogo intitulado *Introductio ad Cosmographiam ex variis auctoribus,* que se publicó en la tipografía salmantina de Juan de Canova en el año 1577. Quedó el Brocense tan satisfecho de la eficacia pedagógica de su tratado sobre la esfera del mundo, que dijo a Don Pedro Portocarrero al dedicarle el libro: «Ecce tibi nunc Sphaeram ad artem et methodum redactam, quam si mediocriter attentus et diligens auditor octo aut decem scholis ad unguem non percalluerit, credas hunc non ad literas, sed ad caulas esse natum» (18). Bien es cierto que parece que Sánchez tenía el prurito de ponderar su destreza para enseñar en poco tiempo. Así, en la misma epístola dedicatoria, dice que con su Gramática Latina los alumnos quedaban instruídos en ocho meses; con su Gramática Griega, en menos de veinte días; y que en plazo inferior a dos meses enseñaba la Dialéctica y la Retórica.

Pomponii Melae De Situ Orbis Libri tres, per Franciscum Sanctium Brocensem. Obra impresa en Salamanca en 1598 por Diego de Cussio. Es una de las ediciones más correctas que se han impreso de este célebre geógrafo clásico.

Miscelánea del Brocense.

Artificiosae Memoriae Ars, a Francisco Sanctio Brocensi... collecta. Opúsculo anejo a las *Paradojas,* impresos ambos en Amberes por Cristóbal Plantin en el año 1582. Es un tratadito de mnemotecnia.

Epístolas. Son curiosas cuatro cartas literarias escritas por Sánchez y recogidas por Mayans en su edición de las obras del Brocense. Van dirigidas: dos, en latín, al Condestable de Castilla y León Don

(17) Pág. 434 del t. III de la colección de las obras de Sánchez por Mayans.
(18) Pág. 383 del t. III de la edición susodicha de las obras del Brocense.

Juan Fernández de Velasco, sobre la edición de Pomponio Mela preparada por el Brocense; una, en castellano, aprobando la versión de las *Luisiadas* de Camoens, traducidas en versos castellanos por el Maestro Luis Gómez de Tapia; y otra, también en castellano, juzgando el libro de este último escritor, intitulado *El perfecto capitán.*

III. Obras y doctrinas filosóficas del Brocense.

Pueden clasificarse los tratados filosóficos del Brocense en tres grupos, según que se refieran a la Lógica, a la Moral o a la Gramática.

Filosofía lógica de Sánchez.

Organum Dialecticum et Rhetoricum, cunctis disciplinis utilissimum ac necessarium. Se editó esta obra en Lyon en 1579, «apud Antonium Gryphium», en un tomito en octavo (19).

En la dedicatoria del opúsculo, que Sánchez dirige a sus hijos, asegura que la Dialéctica o la Lógica es instrumento del que usan todas las artes; y que, por esto, debe estudiarse antes que todas las demás disciplinas, exceptuando solamente la Gramática. El orden racional pide se curse: primero la Gramática, luego la Dialéctica, y después la Retórica. El fin de la Dialéctica es el buen uso de la razón. A esta facultad corresponden dos operaciones mentales: invención y juicio de lo hallado. La diferencia entre la Dialéctica y la Retórica se funda en sus respectivos fines: el de la primera, usar rectamente de la razón; y el de la segunda, adornar la oración. No es aceptable la distinción de los silogismos en priorísticos, posteriorísticos, dialécticos, demostratorios, pseudógrafos y sofísticos. Todos los lugares propios de la invención son comunes a todos los argumentos; y éstos son: demostración *propter quid*, si están tomados de las causas; demostración *sic rem esse*, si de los efectos; *ad incommodum*, si se fundan en lo opuesto; ejemplo, si se apoyan en lo que es igual a muchos; inducción, si en lo igual a todos; dilema, si en las sentencias contrarias; parábola, si en lo que es semejante; y sofisma, si no se toma rectamente. Los términos son tan sólo dos: sujeto y predicado.

---

(19) Utilizo la reimpresión de esta obra que, tomándola de la 2.ª edición (Salamanca, Miguel Serrano de Vargas, 1588) incluyó Mayans en el t. I de las obras del Brocense, págs. 379-450.

La Dialéctica es el arte de discutir sobre una cosa cualquiera. Aquello sobre lo que se discute se llama cuestión. En las cuestiones se han de distinguir la constitución y el estado. Los estados son tres: *An sit?*, conjetura, si se duda de algún hecho; *quid sit?*, definición, si, constando el hecho, se disputa sobre el nombre; y *quale sit?*, cualidad, si, conocidos los hechos y sus respectivos nombres, se trata de la fuerza y naturaleza de algo. Si la cuestión se propone sin los nombres propios de personas, lugares y tiempos, se denomina tesis o proposición; y si se propone con los nombres de personas, lugares y tiempos, se llama causa o controversia. Toda cuestión tiene dos partes o términos: uno menor o sujeto, aquello de quien se dice algo; y otro mayor o predicado, lo que se dice de otro. La Dialéctica consta de dos partes: invención y disposición.

Invención es el arte de hallar argumentos para probar las cuestiones. Argumento es la prueba de la cuestión o, como decía Marco Tulio, «probabile inventum ad faciendam fidem». Nada puede servir de prueba respecto a sí mismo. Por esto, para demostrar una cosa de otra, es necesario acudir a algo intermedio y distinto, aunque próximo y relacionado con el sujeto y atributo en cuestión. Eso intermedio, que sirve para probar el atributo del sujeto, se llama argumento, razón, principio, elemento, fe, prueba, medio; y Aristóteles suele denominarle término. Los argumentos son: intrínsecos o naturales a la cuestión *(insita)*, o extrínsecos y añadidos a la misma *(assumta)*, cual los testimonios divinos y humanos. Los argumentos intrínsecos son: primarios, antecedentes y consiguientes de la cuestión, que propiamente la explican, tienen principalmente valor demostrativo y no se derivan de otros, como son las causas, efectos, sujetos y adjuntos; y consiguientes, derivados de los argumentos primarios: comparación, oposición, división y definición. De aquí resulta que son nueve los géneros de argumentos: causas, efectos, sujetos, adjuntos, comparación, oposición, división, definición y testimonio.

Causa es el principio por el cual es algo. Las causas corresponden a cuatro géneros: fin, forma, eficiente y materia.

Fin es la causa «Cujus gratia aliquid fit». Es la más noble de todas las causas, a la que todas se ordenan y a todas preside. Casi todas las cuestiones filosóficas versan sobre la causa final, y supuesto el fin cesa toda cuestión. El fin sirve para distinguir entre sí todas las artes. Todo tiene un fin, a quien ama. El fin es mejor que lo que a él se ordena. Cuanto sea mejor el fin de algo, esto será asimismo mejor. Lo que más se aproxima al fin es lo más excelente y mejor.

Forma es aquello por lo cual cada cosa es lo que es, y se distingue de todas las demás. Su misión es actuar a la cosa; por esto se la llama diferencia. La forma puede ser: interna y natural, como la del hombre, del caballo o del fuego; y externa y artificial, como la de la nave, la casa o el vestido. No conocemos las formas de las cosas naturales, y principalmente de los objetos sensibles, si no es interpretando la constitución y organización de las mismas cosas. Tratamos frecuentemente de las formas de las cosas, y acudimos a ellas para demostrar que una cosa puede o no convenir a otra. Donde se halla la forma está lo que ella informa, y al contrario. Todo obra por la forma, y en tanto obra en cuanto la forma le suministra poder para obrar.

Causa eficiente es aquella por la cual existe una cosa. La causa eficiente es: absoluta o principal, si por ella sola se hace la cosa; auxiliar, si ayuda o es ayudada por otra, cual lo son los instrumentos; primaria *(procreans)*, la que en primer término hace la cosa; conservadora, la que guarda la cosa en el ser que ya recibió; y espontánea y no espontánea.

Aristóteles explicaba esta última clase de causas eficientes de este modo: Lo que hace el hombre lo realiza por sí mismo o no. Si lo primero, lo hace por costumbre y hábito o por apetito natural, que, a su vez, puede llamarse voluntad, apetito racional del bien, o por pasión, apetito no racional, que también es doble: ira, apetito de castigo a quien lesiona, y deleite, apetito de lo agradable. Si lo acaecido al hombre no es hecho por él, lo que le sucede acontecerá o por fortuna o por la naturaleza. La fortuna es la causa de un efecto inopinado, y se opone siempre a la deliberación y al consejo. Para nosotros los cristianos lo que los gentiles atribuían a la fortuna es sólo efecto de la voluntad y providencia de Dios. Se dice que la naturaleza es la causa de algo cuando el principio de la operación se halla en el mismo sér que obra y la operación guarda siempre cierto orden, de modo que constantemente se realiza la acción de idéntica manera. Violento es aquello cuyo principio es extrínseco al sér que obra; y por esto sucede la acción sin que ayude a ella de ningún modo el que la produce ni el que la padece. Hày obras y efectos mixtos, es decir, en parte voluntarios y en parte violentos.

De las causas eficientes se usa muchísimo en toda clase de discusiones y persuasiones.

Materia es aquello de lo cual se hace algo. Decimos que las cosas corporales constan de materia y forma. Llámase impropiamente materia de las artes aquello sobre lo que éstas versan, aunque mejor

debiera llamarse sujeto de las mismas. Acúdese frecuentemente a las causas materiales en toda suerte de cuestiones.

La causa es de todos los lugares o géneros de argumentos el más apto, principalmente respecto a las deliberaciones y conjeturas. En toda deliberación se suelen proponer siempre dos cuestiones: ¿Conviene? ¿Puede hacerse? Lo primero se resuelve acudiendo a la causa principal; y lo segundo, a la eficiente. En las conjeturas se proponen principalmente otras dos cuestiones: ¿Querrá? ¿Podrá? La voluntad se colige del fin; y el poder, del eficiente, singularmente de las causas eficientes auxiliares o adjuntas. Es, pues, la causa la primera fuente de la invención dialéctica, de quien toda ciencia humana toma conocimientos y demostraciones sólidos.

Efecto es aquello que produce la causa. Suele tomarse el efecto como algo sinónimo de evento o acontecimiento. Pueden considerarse los efectos respecto a todo género de causas, no sólo respecto a las eficientes. A veces no se distinguen claramente las causas y los efectos recíprocos.

El orden de proceder las causas es doble: Génesis, o formación del efecto: en él la primera causa es la materia, la segunda el eficiente, la tercera la forma, y la última el fin. Resolución o destrucción, que también se denomina análisis: en él lo primero es el fin, después la forma, luego el eficiente, y por último la materia.

Sujeto es aquello a lo que se unen los adjuntos; y éstos son lo que se une al sujeto. Todo ello puede ser de dos modos: porque los adjuntos, o existen en la cosa misma, y se llaman accidentes, y así el alma es sujeto de las virtudes; o los adjuntos versan sobre la cosa, y se denominan objeto, como la vista versa sobre los colores, y el objeto del oído es el sonido; o los adjuntos rodean tan sólo a la cosa, y se denominan circunstancias, que respecto a todo género de cosas pueden agruparse en torno a la persona (nación, patria, familia, sexo, nombre, edad, dignidad o condición, educación, hábito, afecciones, inclinaciones, sustento, bienes del alma, del cuerpo, externos, hechos, sucesos, locuciones, discursos y muerte), lugar, tiempo y modos.

Comparadas son aquellas cosas que se cotejan en orden a una tercera. Los géneros de comparación son tres: igualdad, mayor y menor. Lo que es eficaz en cosas de menor fe y entidad, debe serlo también en las de mayor importancia.

Opuesto es aquello que respecto a un mismo sér no puede afirmarse y negarse a la vez. La oposición puede ser: de contrariedad, si algo se opone a algo por una razón concreta y cierta, como lo blanco

a lo negro; y de repugnancia, si algo se opone a muchos por una misma razón, como leer y dormir. Contrarios *(adversa)* son aquellos términos comprendidos en el mismo género y que difieren totalmente entre sí, como la virtud y el vicio, por ejemplo. Entre la afirmación y la negación no hay término medio. La afirmación de un término equivale a la remoción del término opuesto, mas no sucede lo contrario, y así, si algo es par, por lo mismo, no es impar; pero si entre la afirmación y la negación hay término medio posible, de la negación de un término no se sigue la afirmación de los términos opuestos, v. g., si un manjar no es dulce, no se sigue, por esto, que sea amargo, pues puede ser, por ejemplo, ácido, etc.

Relativos son aquellos términos cuya naturaleza y fuerza corresponden a la misma relación mutua, como el padre y el hijo, etc.

Privativos son los términos que suponen privación y algún hábito de los séres. Diferénciase la privación de lo contrario en que los términos contrarios coinciden en el género, y los privativos, no. Asimismo se distinguen de los términos relativos en que éstos se comparan entre sí; y de los contradictorios, en que en éstos sólo se expresa que algo no corresponde a algo, añadiéndose en los privativos que el sujeto que carece de algo, naturalmente debiera tener esto de que carece.

Contradictorios son aquellos términos que uno afirma y otro niega lo mismo. En la contradicción no pueden ser verdaderas simultáneamente las dos partes.

División es la distribución de un todo en sus partes. La división puede hacerse: por las causas, si el todo dividido es el efecto y las partes son sus causas, como si se divide el hombre en alma y cuerpo; por los efectos, si el todo dividido es la causa y los efectos son sus partes, v. g. la virtud moral es prudencia, justicia, fortaleza y templanza; por el sujeto, si el todo dividido es un adjunto y las partes los sujetos a los que este adjunto corresponde, como la Filosofía se divide según verse sobre las costumbres, las cosas naturales o los actos intelectuales; y por los adjuntos, si el todo dividido es el sujeto y las partes, los adjuntos que en él residen. En la división, las partes tomadas junta y colectivamente deben ser convertibles con el todo. En la división no debe faltar ni sobrar nada.

La definición es la oración que explica brevemente la naturaleza de una cosa, lo que esta es: sus partes material y formal, si se trata de un cuerpo; y su eficiente y su fin, si de algo incorporal. La definición puede ser propia e impropia. Aquella: del nombre o etimológi-

ca, análisis de los vocablos; y de la cosa, que se hace por las causas de ésta, en los séres corporales por la materia y la forma, y en los incorpóreos por el eficiente y el fin. La definición impropia o descripción se hace, o por los efectos, los adjuntos, los contrarios, o lo semejante. La definición: debe constar de género y diferencia; ser convertible con el definido; breve y clara; y hacerse con términos propios.

Después de exponer los argumentos, Sánchez estudia los que llama *assumta* o testimonios; y los divide en testimonios divinos, humanos, analogía o semejanza y desemejanza. Los testimonios divinos tienen eficacia demostrativa; los humanos la poseen sólo en cuanto razonablemente se les puede otorgar fe; y las semejanzas y desemejanzas no son argumentos adecuados, sino medios aptos para explicar las cosas o amplificar la oración.

Siguen unas breves indicaciones sobre la invención retórica y los tres estados de conjetura o duda, de acabamiento o perfección, y de cualidad o razón y fundamento.

La disposición es la colocación adecuada de las cosas halladas. Si lo que se dispone es tan sólo un argumento, tenemos la argumentación, y si varios, el método.

Argumentación es la apta disposición de un argumento en orden a una cuestión. El resultado de la argumentación es considerar verdadera o falsa la cuestión propuesta. La argumentación se llama propiamente juicio, pues es la base por la cual juzgamos en todas las cosas. Las formas de la argumentación son cuatro: silogismo, entimema, dilema y sorites.

El silogismo es el argumento en el cual supuesto o concedido algo es necesario admitir algo además de lo que se supone o admite. Consta siempre el silogismo de dos proposiciones, llamadas premisas: una mayor o complexión, y otra menor o asunción, y de la conclusión que de ellas se infiere. Como cada una de las premisas tiene dos términos: un predicado y un sujeto, y uno de estos términos es el mismo en las dos premisas, en todo silogismo existen tres términos. Ese término que se repite y que entra en las dos premisas, se llama medio. La distinta colocación del término medio en las premisas, da lugar a las varias figuras del silogismo. La primera figura lleva al término medio como sujeto de la premisa mayor y predicado de la menor. En la segunda figura el término medio es predicado en ambas premisas. En la tercera figura el medio es sujeto de las dos premisas. En todas estas figuras es preciso: que nada se concluya de dos proposiciones negativas; que la conclusión siga siempre a la parte más débil; y que

en las dos primeras figuras se comience por la proposición más universal. En la primera figura son posibles cuatro modos útiles: 1.° Las dos premisas y la conclusión universales afirmativas. 2.° Ambas premisas universales, pero la primera negativa y la segunda afirmativa, y la conclusión universal negativa. 3.° Las dos premisas afirmativas, mas la mayor universal y la menor particular, y la conclusión particular negativa. 4.° La premisa mayor universal negativa, la menor particular afirmativa, y la conclusión particular negativa. En la segunda figura hay también otros cuatro modos útiles: 1.° La mayor universal negativa, la menor universal afirmativa, y la conclusión universal negativa. 2.° Mayor universal afirmativa, menor universal negativa, conclusión universal negativa. 3.° Mayor universal negativa, menor particular afirmativa, conclusión particular negativa. 4.° Mayor universal afirmativa, menor particular afirmativa, conclusión particular negativa. La tercera figura ha de proscribirse según Valla: porque no se usa por los escritores doctos, y porque no conduce a fin alguno a donde no se llegue mucho mejor por los demás modos del silogismo. Los silogismos hipotéticos conexos tienen dos modos: el primero conserva el antecedente y el consiguiente, y el segundo quita o niega el consiguiente para hacer lo propio con el antecedente. Los silogismos disyuntivos tienen, a su vez, otros dos modos: uno niega un extremo de la disyuntiva para afirmar el otro; y, al contrario, el otro modo afirma un extremo y niega el otro. No puede admitirse que el silogismo de los oradores y poetas difiera del de los dialécticos, ni que la argumentación de aquéllos tenga otras normas que la de éstos. Toda esta doctrina sobre el silogismo la ilustra Sánchez con ejemplos tomados de los clásicos, principalmente de Cicerón.

Entimema es un silogismo truncado e imperfecto. Debe rechazarse la opinión de los que dicen que en el entimema se funda la deducción en lo probable y en los signos.

Dilema es el silogismo sin asunción, tomado de los lugares o términos opuestos.

Sorites es un silogismo pleno o perfecto, que frecuentemente lleva asunción o premisa menor; pero que tiene varias proposiciones entre las premisas mayor y menor, por lo cual más bien que un silogismo es una serie de silogismos.

La inducción no es propiamente ni argumentación ni silogismo, sino un argumento tomado de lo distribuído en los casos y séres singulares, los cuales se toman como partes para construir un todo. Tampoco el ejemplo es argumentación.

El método (20) es la disposición de varios argumentos. Puede distinguirse: en método de doctrina, distribución de verdades de modo que de los principios universales y generales se llegue a lo particular y concreto; y método de prudencia práctica, que ha de ordenarse según lo que pidan la diversidad de las circunstancias de personas, cosas, tiempos y lugares. Este ha de tener cuatro partes: exordio, narración, confirmación y, a la vez, respuesta a las objeciones, y epílogo. Sigue la doctrina retórica sobre cada una de estas partes de la oración o discurso, de la cual prescindo, porque no pertenece al campo filosófico.

El libro tercero del *Organum dialecticum* contiene la Retórica del Brocense, o arte de adornar la oración. Nada digo tampoco de esto: porque, por no ser cuestión filosófica, es totalmente ajeno al presente trabajo.

Topica Ciceronis exemplis et definitionibus ilustrata. Es éste un tratadito (21) en el que, como los argumentos se toman de lugares que están en lo intrínseco de la cosa de que se trata o en lo que de algún modo les es conexo, Sánchez define y aclara con ejemplos, sacados de autores latinos clásicos, lo concerniente a la definición, división, etimología, derivación de las voces, género, forma, semejanza, desemejanza, oposición o contrariedad, adyacencia, antecedentes, consecuencia, repugnancia, causa, efectos y comparación. No tiene importancia este opusculito. La mayor parte de su doctrina está expuesta en el *Organum dialecticum*, ya extractado.

De nonnullis Porphyrii, aliorumque in Dialectica erroribus scholae Dialecticae. Esta obrita, la más famosa de las producciones filosóficas del Brocense, fué editada en Salamanca por Miguel Serrano de Vargas en el año de 1588 (22). En 1922 la tradujo y comentó en castellano Don Francisco Alcayde y Vilar (23).

En la dedicatoria del opúsculo, que Sánchez dirige a sus oyentes, dice el Brocense que son principalmente dos las causas de la corrup-

---

(20) Págs. 335-341 del t. I de las obras de Sánchez en la ed. cit., Corresponde al libro *De arte dicendi*, del propio Autor.

(21) De seis páginas, 445 a la 450 del t. I de las obras del Brocense en la edición consabida.

(22) La reimpresión de este opúsculo que hace Mayans (págs. 451 a la 474 del t. I de las obras del Brocense, en la edición su odicha) está tomada de la segunda edición del tratado, impresa en Salamanca en 1597 por Diego de Cussio.

(23) *Tratado de los errores de Porfirio y de otros de la escuela dialéctica. Traducción y comentarios por Francisco Alcayde y Vilar*, Madrid, 1922.

ción de las artes: la irracional máxima de que es preciso creer al maestro, lo cual imposibilita a los discípulos para superar y ser más doctos que el maestro; y la hostilidad en admitir toda novedad, estancándose así los conocimientos en el estado en que los dejaron los mayores, y degenerando el estudio en rutina. Contra ambas causas se propone luchar el Brocense con todas sus fuerzas; y pide a sus oyentes le ayuden con el mayor empeño a defender la causa de la verdad, asintiendo, no a lo que él diga, sino a lo que vean demostrado con razones y argumentos eficaces.

Al tratar de los daños que ocasiona a las artes la fe ciega en las enseñanzas del maestro aduce Sánchez un juicio tan expresivo y tan vivo que merece la pena de transcribirle literalmente: «Mihi certe divinitus arbitror contingisse, ut per totum trienium, quo Philosophicis studiis impenditur opera, magistris meis nunquam aliquid assentirer. Videbam eos Graeci, Latinique sermonis non solum ignaros, sed fugitantes, ita de suppositionibus, ampliationibus, restrictionibus, appellationibus, exponibilibus, accensu et descensu contendentes: ut garrula et invicta loquacitate nos cogerent, ut unam, et eandem foeminam meretricem et virginem esse crederemus: et aliud esse, *Vidi Papam*, aliud *Papam vidi*, quae longe differre docent» (24).

---

(24) Pág. 453 del t. I de las obras de Sánchez. Ed. cit.

Era tan viva en el Brocense esta independencia intelectual que, aun procesado por el Santo Oficio, y declarando en Valladolid el 22 de noviembre de 1600, ante los señores Inquisidores Ximénez de Reynoso, Cortázar y Vega, decía: «en cuanto a las cosas que son artículos de fee, él [Sanchez] siempre tiene captivado el entendimiento a la obediencia de la fee; pero que en las otras que no son de fee no quiere captivar su entendimiento sino interpretarlas conforme a lo que ha estudiado; y que lo mismo hace con los autores antiguos porque a Platón y Aristóteles, sino es que le convenzan con razón, no quiere creerlos, y así tiene escripto contra ellos; y que cuando comenzó a estudiar súmulas este [Sánchez] a las tres o cuatro lecciones dijo este: juro a Dios y a esta cruz de no creeros palabra que me digais, diciéndolo por los maestros que entonces leían súmulas, y que así tiene por malo creer a los maestros porque para que uno sepa es necesario no creerlos, sino ver lo que dicen, como Euclides y otros maestros de matemáticas que no piden que los crean, sino que con la razón o evidencia entiendan lo que dicen» (pág. 126 del t. II de la *Colección de documentos inéditos para la historia de España*. Madrid, 1843).

El deseo de novedades y la facilidad y hasta el gusto que sentía el Brocense en prescindir de la doctrina tradicional y pensar por cuenta propia, le indica también el mismo Sánchez en la epístola que, al principio del tratado *Paradoxa*, dirige a los investigadores de la verdad: «Quos [los que se oponen a toda innovación doctrinal] video non alia potiore ratione niti, quam ea, quae ab opificibus solet usurpari: Sic videlicet a suis majoribus accepisse. Quae ratio in iis tantum, quae ad ortodoxam nostram fidem spectant, firma et constans esse deberet; caeteris omnibus in rebus ratione, causa, doctrina, non

He aquí los errores que el Brocense nota y tacha en Porfirio: Sálese éste del plan que marca en el comienzo del tratado sobre las cinco voces: porque, manifestando que sólo va a ocuparse de los cinco predicables, ya que el conocimiento de éstos es necesario para el estudio y ejercicio de la Dialéctica, y que, limitándose a este tema, se abstendrá de estudiar cuestiones más altas y que corresponden a la Filosofía primera o Metafísica, da a entender que, incurriendo en el error platónico, hace subsistentes por sí a las ideas separadas, y sostiene que los géneros y especies subsisten por sí mismos.

Nuestra mente no hace los universales, sino entiende y conoce lo que existe en la realidad de las cosas, a saber, la unidad que entre éstas hay; y esta unidad precisamente es lo universal. Porfirio enseña que, por la participación de la misma especie, todos los hombres tienen determinada unidad; mas esto no acontece por obra del entendimiento, porque esa unidad es real, la da la naturaleza humana, no la inteligencia que la conoce. Los intérpretes de Aristóteles se equivocan al creer que, según éste, las cosas tienen universalidad en el alma, pues en la frase en que se fundan, rectamente puso el Estagirita el adverbio Πῶς para indicar que, de algún modo, las cosas son universales en el alma, a saber, por sus imágenes, no por ellas mismas. El Autor de los *Predicamentos* supone que las sustancias primeras y segundas tienen realidad en virtud de la acción del entendimiento; y esto es inexacto: porque el entendimiento no hace ni crea esas sustancias, sino que sólo las conoce: «igitur ideae subsistunt» (25).

Según Platón son términos idénticos y sinónimos la idea, el género, el principio, la causa y el paradigma. Todo lo que se hace tiene una causa. Si quien hace una obra tuviera siempre delante de sí la misma imagen o ejemplar, siempre realizaría el efecto del mismo

---

recepta hominum persuasione disputandum... Ego etenim quo potui semper conatu antiquitatis et amator, et investigator extiti: unde factum est, ut cum pervetera doceam, sedi naudita plerisque, rerum novarum excogitator apeller», pág. 9 del t. II de las obras del Brocense. Ed. cit.

No obstante esta independencia y este afán de novedades en Filosofía, en poesía parece que el Brocense era tan partidario de la tradición que casi no concebía hubiera buena poesía sin imitación: «Y si me preguntan [escribe en el prólogo a las obras de Garci-Lasso de la Vega], porqué entre tantos millares de poetas, como nuestra España tiene, tan pocos se pueden contar dignos de este nombre, digo, que no ay otra razon, sino porque les faltan las ciencias, lenguas, y doctrina para saber imitar. Ningún Poeta Latino ay que en su genero no aya imitado a otros» (t. IV de las obras del Brocense, ed. cit., pág. 36).

(25) Pág. 458 del t. I de las obras del Brocense. Ed. cit.

modo. En el *Timeo*, Platón llama a la sabiduría de Dios independiente de todas las cosas idea, causa principalísima de todas ellas. En el *Parménides* y en otros lugares, Platón denomina ideas a los ejemplares de las mismas cosas. Según el *Parménides*, las ideas, en cuanto nociones de las cosas, existen en nuestra alma, pero primeramente, en la naturaleza; y en nuestra alma existen las ideas precisamente en cuanto nuestras nociones representan las formas o ideas reales de las cosas. El Supremo artífice todo lo ha hecho contemplando el ejemplar o idea eterna que representa las obras que Él se proponía realizar.

Definen los filósofos el género: «genus est quod praedicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid». Esta descripción no indica lo que es el género. Tampoco es definición: porque no expresa las causas del género, sino sólo sus efectos y atributos. El género es: «essentia multorum similis» (26). En este sentido habla del género Aristóteles en varios pasajes de su *Metafísica*.

Se equivocó Porfirio cuando definió la especie: «quod praedicatur de pluribus differentibus numero in eo quod quid»: porque ésta es la misma definición del género, sin que baste para distinguir la especie del género el poner en la definición de ésta la palabra *natura*, ya que lo que hace que las cosas difieran entre sí no es el número, sino la especie. La definición exacta de la especie es esta: «Species est quae subjicitur generi» (27): porque la especie y el género son conceptos esencialmente relativos, y lo relativo de ningún otro modo debe definirse más que por la relación que en sí encierra.

Para Sánchez la diferencia es lo mismo que la forma; y en cuanto distingue a una de éstas de las demás, es diferencia. La forma «est causa, per quam unaquaeque res est, hoc ipsum quod est, et a caeteris distinguitur rebus» (28). La diferencia no puede ser género, sino que divide a éste. Se equivoca, pues, Porfirio al suponer que la diferencia es algo genérico: porque la diferencia, como lo propio y el accidente, no se predica nunca de nadie *in quale quid*. Las diversas especies, ¿cómo difieren entre sí? A quien le dirige esta pregunta le responde Sánchez pidiéndole, a su vez, le diga de qué modo se diferencian específicamente un perro y un lobo. Nadie negará que en este caso existe alguna diferencia específica; y, sin embargo, nadie podrá concretar cuál sea ésta. Del mismo modo, un perro se distingue de

(26) Pág. 459 del t. I de las obras del Brocense. Ed. cit.
(27) Pág. 460 del t. I de las obras del Brocense. Ed. cit.
(28) Pág. 464 del t. I de las obras de Sánchez. Ed. cit.

otro perro; pero no es posible fijar la nota característica de esta diferencia específica e individual. Si se dice que se diferencian por la forma, ha de advertirse que la forma no es propiamente lo que perciben los sentidos, sino lo intrínseco a las cosas, y esto sólo lo alcanza el entendimiento. Los individuos se distinguen entre sí, no por razón de la materia, sino por virtud de una diferencia esencial, que a nosotros nos es desconocida.

La doctrina del libro de las *Categorías*, que es indigno del nombre de Aristóteles, la halla Sánchez equivocada. Las diez categorías pueden reducirse a dos: sustancia y accidente. Tal doctrina es inútil para la Dialéctica. Los verdaderos géneros dialécticos, o del arte de discutir, son, para Sánchez, los cuatro que expuso en su *Organum dialecticum:* causas, efectos, sujetos y adjuntos.

La parte del tratado susodicho que versa sobre las voces equívocas, unívocas y análogas, la califica el Brocense de «longa et horribilis disputatio» (29). No se distingue en ella de modo adecuado entre la univocidad, equivocidad y analogía de algunos séres, según se consideren sus denominaciones o sus realidades respectivas. Luego, Sánchez va calificando los capítulos del tratado de las *Categorías*, tachándolos uno por uno de impropios de la Dialéctica, sofísticos, confusos, inútiles, mal traducidos, faltos de definiciones y de divisiones aceptables, etc.

El tratado de la interpretación o *Perihermenias*, para Sánchez, no es de Aristóteles, según creen Andrónico, Ammonio, Boecio, etc.; y solamente le tiene como del Estagirita Alejandro de Afrodisia. El Brocense opina que esta obra es de algún semidocto e ignorante en la Gramática, nunca de Aristóteles. No es de éste: porque el autor de *Perihermenias* dice: que en los libros *De anima* trató ampliamente de aquellas realidades intelectuales que llama pasiones, y en los libros aristotélicos *De anima* nada se lee sobre este punto; que estudió extensamente las sustancias primeras en el tratado de las *Categorías*, y ni esto, ni ciertas referencias que hace al estudio de los *Tópicos*, se halla en las obras del Estagirita. El verdadero autor de *Perihermenias* es ignorante en Gramática: porque define mal el nombre, el verbo y la oración.

El nombre es para dicho Autor «vox significativa ad platicum, sine tempore, cujus nulla pars significativa est separata». Se equivoca al incluir la negación en esta descripción del nombre; y el hacerlo es lo

(29) Pág. 469 del t. I de las obras de Sánchez. Ed. cit.

mismo que definir el caballo: animal que no vuela ni ruge. Esta definición conviene al adverbio y a la conjunción lo mismo que al nombre. ¿Qué podrá significar eso de «non homo non est nomen sed nomen infinitum?» La negación siempre es negación; y ha de recaer sobre el verbo, no sobre un sustantivo, y rara vez sobre un adjetivo. Para Sánchez el nombre es «vox particeps numeri causalis, cum genere» (30).

Para el autor de *Perihermenias* el verbo es «quod significat tempus, cujus nulla pars significat extra». Esta definición es mala: porque, en parte, es negativa, y porque no declara lo que se significa por la palabra *quod*. Según el Brocense el verbo es «vox particeps numeri temporalis cum genere» (31).

La oración, dice el autor de *Perihermenias*, es «vox significativa». ¿Pero qué se quiere expresar al afirmar que la oración es voz? ¿Qué quiere significar cuando luego divide la oración en singular y plural? ¿No es evidente que la oración no puede existir sin nombre y sin verbo? Pues ¿cómo se hace entonces tal división? El estudio de las oraciones afirmativas y negativas, generales y especiales, no corresponde a la Dialéctica, sino a la Gramática.

El tratado de los *Primeros Analíticos* es obra docta, pero llena de oscuridades y de cosas inútiles. Son de alabar las definiciones que da de los términos (aquello en que se resuelve la proposición, como sujeto y predicado) y del silogismo (argumentación en la cual supuesto algo se sigue necesariamente algo, de aquello que se puso primero). Es ingeniosa la doctrina sobre las tres figuras del silogismo y los modos de cada figura. Para el resto de la materia de los *Primeros Analíticos*, Sánchez se remite a lo que expuso en su *Organum dialecticum*.

Los libros *Elenchorum* no los cuenta entre los del Estagirita Diógenes Laercio, no obstante ser diligentísimo investigador de la bibliografía de Aristóteles. Para la Dialéctica no es necesaria la doctrina de los *Elencos*.

Concluye Sánchez asegurando que podría decir mucho más; pero que espera hacerlo más cómodamente cuando escriba de Filosofía; obra que yo ignoro si, al fin, llegó a redactarla, pero que, desde luego, no ha llegado a nosotros.

Este tratadillo sobre los errores de Porfirio y los dialécticos fué objeto de riguroso examen en el proceso que la Inquisición de Valla-

---

(30) Pág. 472 del t. I de las obras del Brocense según .a ed. cit.
(31) Loc. y ed. cits.

dolid abrió contra el Brocense. En él se halla (32) la censura que mereció a Fray Antonio de Arce, calificador del Santo Oficio. Las tachas que éste encontró en el opúsculo de Sánchez son diez y ocho:

1.ª Que la doctrina de Sánchez, al señalar como primera causa de la corrupción de las artes la proposición: *Oportet addiscentem credere*, es desatinada, temeraria y perniciosa: porque, según consta de los santos, teólogos, filósofos y de la misma experiencia, en ninguna disciplina se puede llegar a saber sin que el discípulo oiga, aprenda y, al principio, crea al maestro.

2.ª Que la afirmación del Brocense de que en los tres años que estudió Filosofía no creyó nunca lo que le enseñaron sus maestros, aunque se limita a las cosas que no atañen a la Fe cristiana, es harto arrogante e insolente; y arguye en Sánchez ánimo indócil y dispuesto para cualquier error. Aun más censurable que esta afirmación es, para Fray Antonio, que Sánchez diga que esta rebeldía intelectual le vino de Dios.

3.ª Las burlas del Profesor salmantino a las restricciones, apelaciones y suposiciones de los dialécticos, entiende el P. Arce que contienen doctrina peligrosa y perniciosa de Erasmo y Lutero, debida a la ojeriza que éstos cobraron a la Dialéctica porque con ella fueron vencidos y refutados por doctores católicos.

4.ª La tesis del Maestro de las Brozas asegurando que a nadie, incluso a él, deben creer los oyentes si no probare lo que dijere con argumentos sólidos y firmes razones, si se entiende universalmente es notoria herejía; y si se limita a las cosas naturales, aunque no sea herejía, es atrevida e insolente: porque también en las verdades naturales vale mucho la autoridad de los doctos, aun con independencia de las razones en que se apoyen.

5.ª Pecó de temeridad el Brocense al reprobar la definición: *species est quae praedicatur de pluribus differentibus numero in eo quod quid:* porque esta definición la admiten todos los lógicos, filósofos, médicos y teólogos, entre los cuales están algunos santos, como San Agustín, Santo Tomás y San Buenaventura. No obstante, Sánchez se atreve a decir que nadie *sanae mentis* recibe tal definición, y que ésta debe ir *in malam crucem.*

6.ª De la doctrina de Sánchez, que cuando se comparan y relacionan las especies con los individuos dejan de ser especies y se tor-

---

(32) Págs. 66-74 del t. II de la *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Madrid, 1843.

nan géneros, se sigue que cuando se dice: Cristo es hombre, no se predica de él la especie, sino el género, y que Cristo no tiene la misma especie que los demás hombres.

7.ª La proposición: el hombre es género y cada uno de los hombres son especies contenidas en él, es temeraria: porque de ella se seguirían herejías como esta: Cristo no es de la misma especie que los demás hombres, ni hijo de nuestra Señora la Virgen María, pues el hijo y la madre deben pertenecer a la misma especie.

8.ª La confusión que Sánchez establece entre la forma y la diferencia, y entre lo propio y el accidente, es temeraria y contra el sentir de todas las universidades católicas.

9.ª Sócrates y Platón son especies del hombre, es proposición temeraria, como se dijo en el número 7.°.

10.ª Es temerario, injurioso y pernicioso rechazar lo que enseñan santos, teólogos, filósofos y lógicos; y aún añadir, refiriéndose a estas enseñanzas, que los que las dan son ciegos y conductores de otros ciegos.

11.ª La afirmación de que cuando se dice que algo es uno, verdadero o bueno se sobreentiende *negotium*, porque estos conceptos no son trascendentales, es temeraria y contra todos los teólogos, filósofos y santos griegos y latinos. No se pueden entender sin herejía o error en cuanto a la fe, del modo que Sánchez quiere, estas palabras de la Sagrada Escritura: «Ego et Pater unum sumus», esto es, *unum negotium*, etc.

12.ª Es locura y arrogancia decir, como Sánchez, que son puros delirios las enseñanzas de Porfirio sobre lo propio y el accidente: porque el Autor prefiere en esto su juicio al de mucho varones doctísimos y santos que han tratado de este asunto.

13.ª De la doctrina de que un perro difiere específicamente de otro, se sigue que un hombre difiere específicamente de otro hombre, y así Cristo no sería de la misma especie que cada uno de nosotros; y esto es herético. Si se entiende la proposición anterior, como parece entenderla Sánchez, de la especie individual, se incurre en evidente disparate: porque nadie llama ni habla de la especie individual, y todos entienden que la especie no es individual en cuanto contiene en sí varios séres.

14.ª Es falso y contra el parecer de todas las escuelas lo que el Brocense afirma: que los diez predicamentos no son de Aristóteles ni sirven para nada.

15.ª Es peligrosísima, y costumbre propia de herejes, la confu-

sión en que incurre Sánchez respecto a la doctrina de los predicamentos, contra el juicio de todos los filósofos, teólogos, santos y universidades.

16.ª La proposición: las cosas relativas son cualidades, es peligrosísima: porque, como las cualidades son algo absoluto y no relativo, podría inferirse que las personas divinas se distinguen mutuamente por algo absoluto.

17.ª Escandaliza grandemente a Fray Antonio de Arce que el Brocense impugne la doctrina que establece que la virtud se halla entre dos extremos viciosos.

18.ª También encuentra mal el Censor inquisitorial que Sánchez dude de la autenticidad de muchas obras de Aristóteles, que comunmente se atribuyen a éste; y que el Brocense abata los tratados del Estagirita para elevar sus propias obras.

Por último, concluye su calificación el P. Arce diciendo que tiene a Sánchez como autor «muy insolente, atrevido y mordaz como lo son todos los gramáticos y erasmistas»; y que, «aunque la doctrina que aquí enseña [en el tratadito de los errores de Porfirio] no sea directa y inmediatamente contra la fe por tractar de lógica y cosas naturales», de rechazo y «mediatamente puede hacer mucho estrago en la Iglesia, porque si lo que enseña es verdad, bien se puede quemar toda la teología y filosofía que hay impresa... y todo cuanto se enseña en las universidades... pues este autor destruye los fundamentos de la lógica, de los cuales se sirve la teología escolástica y aun la antigua de los santos...; y que la doctrina de Sánchez es «nueva, peligrosa y perniciosa, y causa de muchos errores en la fe a los que fiados en ella tratasen cosas de teología, y muy contraria a los principios naturales que los santos siguen» (33).

Juicio del Brocense como dialéctico.

No se puede negar que, aunque extremoso y sutil en varios puntos, el juicio del P. Arce sobre Sánchez no deja de tener fundamento. Hay en estos tratados dialécticos del Brocense, como en toda obra de hombres, defectos y aciertos indiscutibles. Yo indicaré unos y otros, recogiéndolos, no todos, sino solamente los más salientes.

---

(33) Págs. 73 y 74 del t. II de la *Colección de documentos inéditos para la historia de España*. Ed. cit.

Tiene el Brocense defectos de forma y de método filosófico, tanto más dignos de señalarse cuanto que la razón de escribir Sánchez sus opúsculos dialécticos fué, según repetidas veces dice, el deseo de corregir a los clásicos y reformar las disciplinas lógicas.

Incurre Sánchez en vicios dialécticos clarísimos. Por ejemplo: Define y explica lo mismo por lo mismo; y así dice que la misión de la forma es informar a la cosa; que sujeto es aquello a quien se unen los adjuntos, y que adjuntos son aquello que se une al sujeto; que la argumentación es la apta disposición de los argumentos, etc.

Respecto al plan, el Brocense omite algo que era necesario, no ya para perfeccionar la idea fundamental de las obras que desarrolla, sino hasta para la misma inteligencia de los puntos que pretende exponer el propio Brocense. Por ejemplo, trata de todas las causas; pero nada dice de la causa formal, cuando el análisis de esta noción, aunque fuera somerísimo y estuviera fuera del plan que Sánchez se había fijado, era necesario para explicar bien la naturaleza de otras causas conexas con la causa formal, cual las causas material y eficiente. También prescinde, y no dice por qué, de varias de las leyes y reglas de la definición, de la división y del silogismo.

Defectos de otra índole, tampoco escasean en el proceso y desarrollo de las obras dialécticas de Sánchez. Habla de los modos útiles dentro de cada figura del silogismo, sin definir previamente lo que son modos del silogismo. Trata de los silogismos hipotéticos y condicionales sin haber dicho qué son. Censura duramente, sin distinción ni salvedad alguna, el estudio de cuestiones dialécticas que bien entendidas y reducidas a sus justos límites son utilísimas, como las restricciones, apelaciones, suposiciones...

En el fondo y en la doctrina de Sánchez hay asimismo equivocaciones de mucho tomo: de orden histórico y crítico, cual el negar que sean de Aristóteles obras que universalmente se reconocen como del Estagirita; y de orden filosófico y expositivo, como las que voy a señalar a continuación.

No está bien definida la causa en general diciendo que es principio por el cual se hace algo: porque no se distingue bien la causa del principio; porque omite señalar lo característico de toda causa, el dar por sí ser a algo, al efecto; y porque parece identificar la causa en general con la causa eficiente.

Tampoco es admisible la definición de la causa eficiente que patrocina el Brocense: aquello por lo cual existe una cosa. Esta es una noción generalísima, que deja sin concretar la naturaleza distintiva

de la causa eficiente, el ser, como decía Aristóteles (34), el primer principio de la mudanza y de la quietud, o, como más claramente afirmaba Suárez (35), el primer principio extrínseco al efecto que por su acción propia da el ser a éste; y porque esta definición de la causa eficiente que da Sánchez conviene a otras causas, pues la cosa producida, el efecto, también existe por la materia, por la forma y por el fin.

Respecto a la causa material, débese advertir que no es exclusivo de la materia el ser aquello de lo que se hace algo: porque de la privación, que en sí no es materia, ni es algo, se puede decir, en algún sentido, que se hace algo. ¡Cuánto más clara que esta noción de la materia que aduce el Brocense es la aristotélica: causa material es aquello de lo cual se hace algo y que permanece en el efecto de modo intrínseco a éste! (36).

Es totalmente inaceptable la definición del sorites que aduce Sánchez: silogismo perfecto que frecuentemente lleva premisa menor; pero que frecuentemente tiene varias proposiciones entre la mayor y la menor, por lo cual más bien que silogismo debe llamarse y es una serie de silogismos. Esta definición tiene, por lo menos, los vicios siguientes: Incluye contradicción en sus propios términos: primero dice que el sorites es un silogismo, y después que es una serie de silogismos. Cae en inexactitud manifiesta: si el sorites es un silogismo y silogismo perfecto, ha de tener premisa menor, porque de carecer de ella es imposible que fuera silogismo perfecto: luego huelga añadir que el sorites es el silogismo que ha de tener premisa menor. Además, es inexacto decir que el sorites lleva frecuentemente premisa menor, porque si es silogismo perfecto ha de llevarla siempre. Por último, la definición susodicha no expresa claramente la naturaleza del sorites, que intenta definir: porque el llevar éste varias proposiciones entre la primera proposición y la premisa menor, no es algo meramente frecuente en el sorites, sino algo verdaderamente necesario, sin lo cual no existe el sorites. ¿No hubiera sido mejor repetir la noción tradicional: sorites es el argumento que consta de varias proposiciones dispuestas de modo que el predicado de la precedente sea sujeto de la siguiente, hasta llegar a la conclusión, que tiene el sujeto de la primera proposición y el predicado de la última?

Las definiciones del Brocense, del género: «essentia multorum similis», y de la especie: «quae subjicitur generi», ¿puede decirse que

(34) Lib. II: *Physicorum*, cap. III, y lib. V: *Metaphysicorum*, cap. II.
(35) *Methaphisicae disputationum*, disp. XVII. sect. 1.ª
(36) Lib. II, *Physicorum*, cap. III y lib. V, *Metaphysicorum*, cap. II.

son más claras que el definido y que expresan la naturaleza y las causas del género y de la especie, como Sánchez se proponía? Y, ¿para esto da el Brocense un palmetazo a todos los dialécticos, rechazando las nociones clásicas del género y de la especie, y afirma que escribe precisamente para corregir los vicios y defectos en que incurrían los dialécticos?

Al decir Sánchez que lo característico del individuo, la nota individualizadora, es la especie individual, confunde y embrolla los términos. La especie, en sentido estricto, ha de ser algo comunicable a varios: luego si es especie no puede ser algo propiamente individual, esto es, incomunicable: luego decir que el individuo se individualiza por la especie individual, es incurrir en dos defectos: suponer que la individualización puede verificarse precisamente por aquello que es distinto y opuesto al individuo, al ser singular e incomunicable, a saber, por lo específico; y explicar una cosa por ella misma: la individualización se realiza por lo individual.

Sin razón bastante se aparta Sánchez de la doctrina tradicional que divide los séres en diez géneros supremos o categorías, reduciendo estos géneros a solamente dos: la sustancia y el accidente. Es cierto que las categorías supremas de los séres son dos: sustancia y accidente; pero no se sigue de aquí que las mismas categorías sean solamente dos, y no diez: porque el accidente puede y debe dividirse en nueve géneros supremos, según lo hace la clásica partición de Aristóteles.

No hablemos de otros defectos de fondo existentes en la doctrina del Brocense, como el realismo exagerado que profesa en la cuestión de los universales, etc., etc. Porque todo ello es tan claro que no requiere explicación ni comentario.

En cuanto a los antecedentes de la doctrina, a la originalidad de la Dialéctica del Brocense, es muy atinada la observación de Bonilla: que, a pesar de los ataques que Sánchez dirigió a la Lógica aristotélica, los opúsculos dialécticos del Brocense no son otra cosa que simplificaciones, más o menos atinadas, de la Lógica peripatética (37).

Junto a estas máculas y defectos, los tratados dialécticos del Brocense tienen méritos sobresalientes. He aquí algunos de ellos, bien notorios.

Sánchez mostró ser crítico que busca la perfección posible en las disciplinas lógicas, y trató de remediar los defectos que las afeaban

---

(37) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*, pág. 367. Ed. cit.

y hacían menos útiles. Como dijo Menéndez y Pelayo: «El Brocense, ingenio agitador por excelencia..., llevó al campo de la lógica aquella su perspicacia y agudeza de entendimiento, aquel horror a la opinión vulgar y a la barbarie de la escuela» (38).

Sánchez trató de unir y fusionar en una sola disciplina la Dialéctica y la Retórica. No diré yo, con Menéndez y Pelayo, que siempre será éste un intento digno de loa (39): porque creo que el objeto sobre que versan, el fin que se proponen, y los procedimientos que han de usar ambas disciplinas exigen que se mantengan independientes; pero sí tengo por un acierto grandísimo la opinión de Sánchez, que convenía enseñar la Dialéctica antes que la Retórica: porque antes se ha de aprender a discurrir que a adornar y embellecer la oración, y para aprovechar en cualquier clase de estudios importa mucho, y hasta es necesario, saber raciocinar lógicamente, esto es, conocer la Dialéctica. Por ello, el estudio de esta disciplina debe anteceder al de otras, con la sola excepción de la Gramática.

No hablemos de la erudición clásica de la mejor ley y quilates, que se ve en las obras del Brocense; ni del estilo correcto y sencillo que éste emplea en sus escritos: porque no en vano fué Sánchez uno de los grandes humanistas del siglo XVI: «hombre divino», según le apellida Menéndez y Pelayo (40).

En cuanto dialéctico, y como juicio general y de conjunto, puede decirse que el Brocense fué crítico de «espíritu vivo, arrojado e independiente, enemigo de la autoridad y de la tradición... poco amigo de la escolástica» (41); pero que tocante al acierto de muchas de sus censuras a la Lógica tradicional y a la originalidad de su doctrina dialéctica, no estuvo a tono con lo que podía esperarse de lo intemperante y atrevido de la forma con que escribió y habló de estas materias.

Filosofía Moral del Brocense.

Sánchez tradujo del griego al castellano y publicó en nuestra lengua la *Doctrina del Estoico Filósopho Epicteto, que se llama comun-*

(38) *La Ciencia española*, t. I, pág. 13. Ed. cit.
(39) *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Estudios de crítica filosófica*, Madrid, 1918.
(40 y 41) *Historia de los heterodoxos españoles*, t. V, Madrid, 1928, pág. 406, libro V, epílogo.

mente Enchiridion. No he visto la primera edición de esta obra, que parece se hizo en Salamanca en el año 1600 (42).

En la dedicatoria de esta versión al Doctor Don Alvaro de Carvajal, fechada en Salamanca a 20 de julio de 1600, dice Sánchez que, no obstante ser un viejo de 75 años, saca a luz un libro muy pequeño y en romance para que tan grande bien como el que este tratadito encierra fuese comunicado a muchos: porque «este libro es el mayor, y el mejor, y mas provechoso que quantos la antigüedad ha sacado al mundo en esta materia» (43).

Dice el Brocense, en el prólogo, que hubo autores antiguos que sólo tratan de poner ante la vista los trabajos y miserias de la vida humana; pero que, al remediar esos males, dieron consejos y medios aptos para lograr vida dichosa. Entre estos autores se fija Sánchez en algunos. Epicuro puso la felicidad en el deleite. Bien estaba esto si se refería al deleite del alma y se entendía rectamente; pero esta doctrina se hizo abominable al aplicarla los discípulos de Epicuro al deleite corporal. Los estoicos pusieron como fin de la vida la virtud; y procuraron la *apathia,* esto es, un total desposeimiento de todos los afectos y pasiones, para lograr que el hombre no se moviese por cosa alguna mundana. Esta secta, falta de la fe infusa, que es base de la virtud perfecta, fué desapareciendo y perdiéndose por entero. Aristóteles y su escuela colocaron la bienaventuranza en obrar según virtud, y en cierta especulación del ánima, de modo que la virtud perfecta es el término medio entre dos vicios. Pero Aristóteles no enseña después cómo puede lograrse esta virtud. Dentro de este cuadro general coloca Sánchez a Epicteto, presentando a éste como más próximo a los estoicos que a ninguna otra de las escuelas señaladas; y tan conforme con el Evangelio que si de la doctrina del filósofo clásico se quitase el hablar de los dioses en plural, parecería que hablaban el *Eclesiastés* de Salomón o las *Epístolas* de algunos de los apóstoles.

Después de unas notas biográficas sobre Epicteto y de unas poesías de Don Juan de Vega Portocarrero, Frey Miguel Cejudo y Pedro Xuarez de Molina, sigue la versión del texto del *Enchiridion,* divi-

---

(42) Se reimprimió en Pamplona en 1612 por Carlos de Labayen. Mayans (en su *Vida del Brocense,* pág. 88 del t. I de las obras de éste) supone que esta es la primera edición del tratado consabido. De esta edición tomó el propio Mayans el texto del *Enchiridion* que incluyó en el t. III ,págs. 499-592 de las obras de Sánchez. Yo utilizo la edición de Mayans.

(43) Página 502 del t. III de las obras de Sánchez. Ed. cit.

dido en sesenta capítulos, a la mayoría de los cuales añade Sánchez una *anotación*. En las anotaciones el Brocense va explicando la doctrina de Epicteto que requiere alguna aclaración; y lo hace amoldándose a la índole del Moralista clásico, no metiéndose en honduras filosóficas, sino sencillamente y a modo de plática amistosa, salpicada de historias, anécdotas, cuentos, ejemplos y fábulas, y llena de reflexiones prácticas, producto del buen sentido. Sánchez cita frecuentemente dichos y hechos de los clásicos y singularmente doctrinas de Aristóteles; pero sobre todo de las Sagradas Escrituras, como si el fin principal de las anotaciones fuera mostrar lo conforme que, bien entendida, es la doctrina de Epicteto con las enseñanzas del Cristianismo.

No existe originalidad de doctrina en estas anotaciones, ni tampoco era este el intento del Brocense al escribirlas. No hay, por consiguiente, necesidad de que nos detengamos en exponer ninguno de los puntos doctrinales que desarrolla Sánchez en esta obra.

Como nota filosófica digna de señalarse, adviértase que el Brocense no rectifica la doctrina, al parecer escéptica y precursora del agnosticismo, que defendieron Kant y otros modernos, que no son las cosas las que nos perturban, sino el concepto que de ellas tenemos. Más adelante, Sánchez parece corroborar estos indicios de escepticismo cuando escribe, en la anotación al capítulo XLI: «no ay de que haga nadie ostentación de saber, pues es cierto, que no solamente no se sabe nada: pero ni se puede saber» (44). Sánchez, no obstante, pone este escepticismo dentro de la Fe católica, y hasta acomodándole a las enseñanzas de ella. Por esto, a continuación de la frase anterior, transcribe estas palabras del *Eclesiastés*: «Entendí, que de todas las obras de Dios el hombre ninguna razón puede descubrir de quantas ay debajo del Sol, y quanto más trabajare por escudriñarlo, tanto menos hallará, y aunque el sabio diga que sabe algo, no se podrá descubrir» (45).

Aparte de otros, esta publicación del manual de Epicteto por Sánchez, tuvo el mérito de hacer resaltar la importancia del *Enchiridion*. A la versión castellana del Brocense siguieron otras tres, hechas respectivamente por Gonzalo Correa o Correas, profesor de lenguas sabias en la Universidad de Salamanca (46); por el celebé-

(44) Página 584 del t. III de las obras del Bocense. Ed. cit.
(45) Loc. cit. La versión castellana de este trozo del *Eclesiastés* es de Sánchez.
(46) Publicóse, con otras obras de Correas, en Salamanca en 1630.

rrimo Don Francisco de Quevedo Villegas (47); y por Don José Ortiz y Sanz, Arcediano de Játiva (48). Mayans indica así las características de las tres primeras versiones castellanas de Epicteto, y consiguientemente lo que, entre ellas, distingue a la del Brocense: «Sanctii potius sensum, quam verba expressit; Correae, magis adhaesit litterae; Quevedi est paraphrasis, eaque nimis libera, oratione adstricta» (49).

Filosofía Gramatical del Brocense.

No entra propiamente en el objeto de esta Historia de la Filosofía lo que concierne a la Gramática; pero sí es algo conexo con él cuanto se refiere al estudio de las causas últimas de las diversas ciencias y disciplinas. No es posible, por lo tanto, dejar de decir algo sobre la obra a la que Sánchez debe, principalmente, la justa fama que aun hoy conserva.

En 1587 publicaron Juan y Andrés Renaut, impresores en Salamanca, una obra cuyo título era este: *Francisci Sanctii, Brocensis, in inclyta Salmanticensi Academia Primarii Rhetorices, Graecaeque linguae Doctoris, Minerva, seu de causis linguae latinae*. Era este tratado fruto de más de veinte años de trabajo, porque ya en 1566 le estaba componiendo el Brocense (50).

En la afectuosísima dedicatoria de la obra (51) a la Universidad de Salamanca, declara Sánchez su objeto al escribir este tratado: quiso restaurar el antiguo esplendor de la latinidad, que habían destruído los bárbaros de todos los tiempos. Esto cree el Brocense que se logrará fácilmente explicado la Gramática siguiendo la *Minerva:* porque en ella se encuentra la norma de la verdadera latinidad. Para ello no se funda Sánchez tan sólo en el uso y en la autoridad de los clásicos, sino que pretende apoyarse, ante todo, en la razón; y así inda-

(47) En «versos con consonantes», como dice el título. Madrid 1635.

(48) No he logrado ver esta traducción.

(49) *Francisci Sanctii Brocensis... vita*. Pág. 88 t. I de las obras del Brocense. Ed. cit.

(50) Lo dice Sánchez en la dedicatoria a sus hijos Francisco, Lorenzo y Mateo de las *Verae brevesque grammatices latinae institutiones* fechada en Salamanca Kalendis Octobris 1566, t. I de las obras de Sánchez. Ed. cit., pág. 135.

(51) Para este brevísimo estudio de la *Minerva* me sirvo de la edición crítica que publicó Carlos Luis Baver, Rector de la Universidad de Hirscheberg, y que se imprimió en Lipsia por Juan Ambrosio Barthi en dos tomos, el 1.º en 1793 y el 2.º en 1801: Biblioteca de Menéndez y Pelayo, signatura: L-10, 177 y 178.

gar las causas del lenguaje y componer una gramática científica y filosófica: «Non igitur dubium est, quim rerum omnium, etiam vocum, reddenda sit ratio: quam si ignoraverimus rogati, fateamur potius nos nescire, quam nullam esse constanter affirmemus... Usus porro sine ratione non movetur; alioqui abusus, non usus, dicendum erit: auctoritas vero ab usu sumpsit incrementum; nam si ab usu recedat, auctoritas nulla est... Reliquum est igitur, ut omnium rerum ratio primum adhibeatur, tum deinde, si fieri poterit, accedant testimonia, ut res ex optima fiat illustrior» (52). «Quoniam res, de qua agimus, ratione primum, deinde testimoniis et usu, est comprobanda, nemo mirari debet, si magnos interdum viros non sequamur; nam quantacunque auctoritate mihi Grammaticus polleat, nisi ratione propositisque exemplis, quod dixerit, confirmaverit, nullam in re praesertim gramatica fidem faciet» (53). «Verum interest philosophi, placitis humanis anteponere rationem» (54). Para tratar así, filosóficamente, de las causas de la construcción gramatical del lenguaje, Sánchez dividió su *Minerva* en cuatro libros: el primero, sobre las partes de la oración; el segundo, de la construcción de los nombres; el tercero, de la construcción de los verbos; y el cuarto de las figuras de la construcción, y especialmente de la *elipsis* (55).

En que ésta es una obra monumental, de las que rara vez logra producir el ingenio humano, están conformes cuantos han analizado la *Minerva*. El primer censor que tuvo el tratado, el Lic. Luis de la Cruz Vasco, decía, en la aprobación, fechada en 1585, que Sánchez «Latini Sermonis causas verissime et eruditissime persequitur» (56). Gaspar Scispio, que para muchos es el más excelso gramático del siglo XVII, y para todos era tan descontentadizo en punto a pureza y elegancia de estilo, que, por esto, fué justamente llamado *canis grammaticorum*, asegura que por la composición de la *Minerva* merecía Sánchez ser llamado doctor y padre común de todos los literatos (57). Carlos Baver llega a escribir que: «Omnium, qui de re gramma-

---

(52) Lib. I, cap. I, pág. 6, 7, 8 y 9 del t. I de la ed. cit.
(53) Lib. I, cap. II, t. I, pág. 9. Ed. cit.
(54) Lib. I, cap. II, t. I, pág. 12. Ed. cit.
(55) Puede verse *La elipsis según el Brocense en relación a su sistema gramatical*, por Don Moisés Sánchez Berrado (Segovia, 1919).
(56) Pág. XXIV del t. I de la *Minerva*. Ed. cit.
(57) *Biografía del Maestro Francisco Sánchez de las Brozas*, en el *Catalogus* del Marqués de Morante, Madrid, 1859, pág. 724. Como dije antes, este estudio sobre el Brocense, aunque aparece firmado por el Marqués de Morante, se ha atribuído por alguno a Don Raimundo de Miguel.

tica cum ratione scripserint, nemo tantam salubriter scribendi famam commendationemque, et velut auctoritatem, nactus inveniatur, quantam celeber ille Hispanus [se refiere al Brocense], cujus nunc librum edamus [alude a la edición que publica de la *Minerva*]» (58). El Marqués de Morante asegura que la «*Minerva* del Maestro Sánchez, es sin disputa, el trabajo más concienzudo, el más crítico, profundo y filosófico que jamás se ha publicado sobre la lengua latina» (59). Menéndez y Pelayo tiene a Sánchez «por padre de la gramática general y de la filosofía del lenguaje» (60). En suma, que, aunque se refieren a Sánchez como poeta, bien pueden aplicársele como filósofo de la Gramática las alabanzas que le tributó Cervantes en el *Canto de Caliope:*

«Aunque el ingenio y la elegancia vuestra,
Francisco Sánchez, se me concediera,
Por torpe me juzgara y poco diestra
Si a querer alabaros me pusiera;
Lengua del cielo única y maestra
Tiene de ser la que por la carrera
De vuestras alabanzas se dilate;
Que hacerlo humana lengua es disparate» (61).

---

(58) Son las primeras palabras del prefacio a la edición de la *Minerva* que publicó Baver, t. I, pág. III.

(59) Pág. 723 del *Catalogus* de los libros del Marqués de Morante. Ed. cit.

(60) *Historia de los heterodoxos españoles*, t. V, Madrid, 1928, pág. 406, Libro V, epílogo.

(61) *Obras completas de Cervantes*, t. II, lib. VI de la *Galatea*. Ed. dirigida por Don Cayetano Rosell, Madrid, 1863, pág. 109.

En la Biografía del Brocense por el Marqués de Morante pueden verse los grandes elogios que hacen de Sánchez, fundándose principalmente en la *Minerva*, Sciopio, Ferrario, Fabricio y Gravina, llegando este último a apellidar al Brocense «príncipe de todos los gramáticos así antiguos como modernos», que supo «deshacer el laberinto de todas las dificultades gramaticales con razones claras y sencillísimas; y cercenando el inmenso fárrago de las reglas y observaciones con suma utilidad de la enseñanza, ha reducido la sintaxis a principios ciertos e inmutables, y al ocuparse de la gramática aparece como un gran filósofo». (Págs. 670 y 671 del *Catalogus* consabido, ed. cit.).

Para conocer bien lo que significa la *Minerva* supuestos los antecedentes históricos que la precedieron, véase a Mayans en la *Vida de Sánchez*, págs. 41 a la 61 del t. I de las obras del Brocense. Ed. cit.

CAPITULO VII.

PEDRO DE VALENCIA.

I. Noticia biográfica.

Pedro de Valencia (1) nació en Zafra, en Extremadura, el 17 de noviembre de 1555; y fué hijo legítimo de Melchor de Valencia, natural de Córdoba, y de Ana Vázquez. Estudió: latín en su Ciudad natal; Artes en el Colegio de la Compañía de Jesús, en Córdoba; y Leyes en la Universidad de Salamanca, donde se licenció en esta Facultad. Ejerció la abogacía en Zafra, haciéndolo gratuitamente. Tuvo gran amistad con el Doctor Arias Montano, a quien ayudó en distintos trabajos literarios, y de quien fué discípulo. En 1587 casó con su prima hermana Inés Ballesteros; y de su matrimonio tuvo cuatro hijos: Juan, que fué gentilhombre del Duque de Feria; Melchor, Doctor y Catedrático de Leyes en la Universidad de Salamanca; Benito y Pedro, canonistas; y una hija llamada Beatriz. En 1607 fué nombrado cronista del Rey Don Felipe III. El 10 de abril de 1620 murió en la casa que habitaba en la calle de Leganitos de Madrid, recibidos los Santos Sacramentos y habiendo otorgado testamento ante el Escribano Juan Vázquez Román (2).

---

(1) Sobre Valencia el estudio más completo es el intitulado *Pedro de Valencia* de Don Manuel Serrano y Sanz (Badajoz, 1910). Véanse también los trabajos de Menéndez y Pelayo sobre Valencia: *Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Pedro de Valencia*, y la última parte del discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (15 de mayo de 1891) *De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant*. Ambos estudios están coleccionados en los *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, págs. 245-264 y 121-221 respectivamente.

(2) Don Cristóbal Pérez Pastor publicó, en la tercera parte de la *Bibliografía madrileña*, Madrid, 1907, la partida de defunción de Pedro de Valencia, pág. 491.

II. Nota bibliográfica.

La bibliografía de Pedro de Valencia es copiosa, aunque sólo escribió obras cortas, y la mayor parte de ellas permanecen inéditas. Por razón de la materia sobre que versan pueden clasificarse los escritos de Pedro de Valencia en los siguientes grupos: obras escriturarias y religiosas, obras filosóficas, históricas, sociales, económicas, literarias y miscelánea. Además hay que añadir las versiones, las obras dudosas y las perdidas. Indicaré los títulos de las obras, deteniéndome en dar alguna noticia de los escritos que especialmente lo merezcan; y, en número aparte, trataré, con la extensión necesaria, de los estudios filosóficos del Autor extremeño.

Obras escriturarias y religiosas.

Aunque Pedro de Valencia no fué clérigo ni llegó a graduarse en Teología, tuvo afición bien probada a los estudios bíblicos. He aquí los títulos de las obras de esta clase de que yo tengo noticia:

Memorial *De los autores de los libros sagrados i del tiempo en que se escribieron.* Está sacado principalmente de Sixto Senense y de los *Anales* de Baronio.

Expositio primi capitis Geneseos. Aunque el título está en latín, se halla redactada esta exposición en castellano.

Censura de los Comentarios al Profeta Ezequiel que en 1596 imprimieron en Roma los PP. Jerónimo de Prado y Juan Bautista Villapando.

Prefación a los *Salmos* de Arias Montano.

Comentarios al versículo 66 del capítulo I del Evangelio de San Lucas: «Et posuerunt omnes qui audíerant in corde suo dicentes: quis putas puer iste erit? Etenim manus Domini erat cum illo».

Advertencias para declaración de una gran parte de la historia apostólica en los *Actos* y en la *Epístola ad Gálatas.* Dice Menéndez y Pelayo que «ésta era la obra predilecta del autor, según se deduce de sus cartas» (3).

Trataditos: sobre el *Pater noster,* y la tristeza según Dios y según el mundo.

(3) *Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Pedro de Valencia, Ensayos de crítica filosófica,* Madrid, 1918, pág. 254.

Ejemplos de príncipes, prelados i otros varones ilustres que dejaron oficios y dignidades i se retiraron.

Discurso sobre las brujas y cosas tocantes a la magia, dirigido al Ilmo. Sr. Don Bernardo de Sandoval y Rojas, Cardenal Arzobispo de Toledo e Inquisidor General de España. La ocasión de escribir Valencia este trabajo fué el famoso auto de fe efectuado en Logroño los días 7 y 8 de noviembre de 1610 por los Inquisidores apostólicos del Reino de Navarra y su distrito. En este auto fueron entregados al brazo secular los brujos de Vera y Zugarramurdi (4), divulgándose después estos hechos por la *Relación* del auto que se imprimió en Logroño en 1611 por Juan de Mongastón.

En el *Discurso* pondera Valencia la mala impresión que le produjo la lectura de la *Relación* del auto de fe de Logroño. Considera como delito digno del último castigo la verdadera brujería. Sostiene que la brujería y magia diabólicas son posibles; pero respecto a si un hecho concreto es o no verdadera brujería se debe examinar con toda prudencia, estando la presunción a favor de la naturalidad y no brujería de los acontecimientos; y respecto a los brujos de Navarra creía que, por defectos procesales, aparecían como casos de brujería diabólica sin serlo en realidad. Indica cómo ha de procurarse impedir suceda esto nuevamente, tratando de paso de la falsa magia y de sus diversas formas, analizando distintos casos de brujería que refieren las historias. En orden a la práctica Pedro de Valencia creía que no se debían imprimir ni divulgar las relaciones y sentencias de las causas de brujería: aconsejaba la mayor cautela en los casos particulares para no tomar como brujería lo que no lo era, y que el Santo Oficio redactase una instrucción especial aplicable a las causas de brujería (5).

Menéndez y Pelayo elogia este *Discurso* calificándole de «admirable» (6), asegurando; que está «escrito con la mayor libertad de ánimo que pueda imaginarse» (7); que se halla «exornado con peregrina

(4) Véase sobre este auto de fe la *Historia de los heterodoxos españoles* de Menéndez y Pelayo, lib. V, cap. IV, § II, t. V, Madrid, 1928, págs. 373 a 379.

(5) Guárdase autógrafo este *Discurso* en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. pp. 146-6); y fué publicado por la *Revista de Extremadura* en el año 1900. El propio Pedro de Valencia retocó y amplió la primitiva redacción de este discurso. La *Revista de archivos, bibliotecas y museos* publicó, en los núms. de noviembre y diciembre de 1906, esta segunda redacción del *Discurso*. El Señor Serrano incluyó este trabajo de nuestro Autor como apéndice III de su *Pedro de Valencia*, Badajoz, 1910, págs. 101 a 124.

(6) y (7) *Historia de los heterodoxos españoles,* t. V, Madrid, 1928, pág. 375 lib. V, cap. IV.

erudición acerca de la magia de los antiguos y con la traducción en verso castellano de un largo trozo de *Las Bacantes* de Eurípides» (8); y que «nada contribuyó tanto como este discurso... a la creciente benignidad con que procedió el Santo Oficio en las causas de brujería» (9).

Defensa de la Políglota antuerpiense. Entre los impugnadores de la Biblia Regia hallóse el zamorano P. Andrés de León (1571-1642), de los clérigos regulares mínimos. Combatió briosamente la *paráfrasis caldaica* que en la edición susodicha había incluído Arias Montano; y se propuso hacer una nueva edición de la paráfrasis consabida. Pedro de Valencia y su cuñado, el Lic. Juan Moreno Ramírez, salieron en defensa de su gran amigo Arias Montano, impugnando, a su vez, el trabajo del P. León como plagio del que había hecho el Maestro Fortunato, y como alteración de la misma paráfrasis para cristianizar su sentido. La polémica degeneró en contienda personal, en la que el P. León pretendió obtener autorización para imprimir la paráfrasis sosudicha, oponiéndose Valencia a tal intento. Después de varios incidentes puso fin a esta controversia el acuerdo de la Universidad complutense de no convenir la publicación de la paráfrasis consabida (10). Así, pues, «apoyado en esta lucha por casi todos los hebraizantes españoles, discípulos o amigos de Arias Montano, obtuvo [Pedro de Valencia, según escribe Menéndez y Pelayo], el triunfo más completo y señálado, sacando ilesa del combate la gloria de *su señor* (11), cuyo nombre honró por cuantos medios estuvieron en su mano, nombrándole con veneración en todas sus obras, y componiéndole un hermoso epitafio latino, que se esculpió sobre la losa de su sepulcro» (12). En esta defensa de la *Políglota* del Dr. Arias Montano ayudó mucho a Valencia su cuñado el Lic. Juan Moreno Ramírez.

De los estudios filosóficos del Lic. Pedro de Valencia hablaré aparte, en el número siguiente, pues son los más importantes para la Historia de la Filosofía.

---

(8) y (9) Loc. y ed. cits. pág. 376.

(10) Hállase este pleito entre los manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: A-80 y 81. Sobre ol P. Andrés de León, su controversia con Valencia, y su correspondencia con Miguel Le Jay, Mecenas de una Biblia Políglota en siete lenguas: hebrea, samaritana, caldaica, griega, siriaca, latina y arábiga, que editó en París Antonio Vitre en 1645, véase el t. I de la *Biblioteca española (escritores rabinos)* de Don José Rodríguez de Castro (Madrid, año 1781), págs. 531 a 536.

(11) Así llamaba Pedro de Valencia al Dr. Arias Montano.

(12) *Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Pedro de Valencia. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, págs. 246 y 247.

Obras históricas.

Discurso sobre el pergamino y láminas de Granada. Le dirigió Valencia a Don Bernardo de Sandoval y Rojas, Arzobispo de Toledo, y le fechó en Madrid el 26 de noviembre de 1607 (13). Es una briosa y erudita impugnación de la autenticidad del pergamino hallado entre los escombros de la Torre Turpiana, de Granada, y de las láminas de plomo encontradas en el Sacro Monte de la misma Ciudad, hechos acaecidos uno y otro a fines del siglo XVI. Pedro de Valencia demuestra que todos estos documentos y objetos son apócrifos y, consiguientemente, de ningún valor las profecías que contienen. Prueba, asimismo, que el autor de estas patrañas tuvo que ser un morisco ignorante en toda suerte de conocimientos; y expone cómo, verosimílmente, se realizaron estas falsedades. Es cierto que no fué Pedro de Valencia ni el único ni el primero que impugnó los famoso pergamino y plomos de Granada, pues antes que él lo habían hecho el Obispo de Segorbe Don Juan Bautista Pérez, el Dr. Arias Montano...; pero es indudable que la arremetida del Escritor extremeño fué de resultado definitivo, y que en ella demostró Valencia sus grandes conocimientos históricos, filológicos, paleográficos...

Tratado de los odios de los pueblos hebreo y gentil y de la paz cristiana.

Censura sobre las Guerras de Flandes de Jerómimo Franchi Conestaggio.

Estudios sociales.

Discurso contra la ociosidad, dirigido a Don Felipe III y fechado en Madrid el 6 de enero de 1608 (14). En este trabajo pondera Valencia lo malo y dañino que es el vicio de la pereza para las sociedades, indica las penas con que se le ha castigado, indaga las causas de este defecto, y puntualiza los remedios con los que debe combatírsele.

---

(13) Guárdase copia de él entre los manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, Signatura G-310. Serrano y Sanz publicó algunos trozos del mismo en el cap. VIII de su *Pedro de Valencia,* págs. 69 a la 72 de la ed. cit.

(14) Puede verse en el apéndice IV del *Pedro de Valencia* de Serrano y Sanz, págs. 125 a la 139 de la ed. cit. El manuscrito autógrafo de Valencia se guarda en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, Sig. PP.-146-6.

Discurso acerca de los moriscos de España. Compúsole Valencia en enero del año 1606 a instancia de Fr. Diego de Mardones, confesor de Don Felipe III, con ocasión de haber encomendado este Monarca a una junta de prelados y teólogos el estudio de si convendría expulsar de España a los moriscos. Reconoce Valencia que la estancia de los moriscos era un peligro grave para España, y que había necesidad de procurar remediarle; pero, ¿con qué procedimientos? Rechaza Valencia los más radicales: muerte, excisión, cautividad y expulsión; y recomienda se les distribuya por todo el Reino, sin dejarles formar núcleos, y que se procure su fusión con los cristianos viejos, tratando de convertirles al Catolicismo, pero con amor y caridad, no por la violencia y el castigo.

Discurso sobre que no se pongan cruces en lugares inmundos, dirigido, como los anteriores, al Arzobispo Sandoval. Combate Valencia la práctica de colocar cruces en los rincones y lugares adecuados para satisfacer determinadas necesidades corporales, práctica que, con el fin de alejar de estos sitios la inmundicia, adoptaban a la sazón muchas personas interesadas en que tales lugares estuvieran limpios. Fúndase Valencia en que con esto no se conseguía nada, y se daba en cambio ocasión a profanaciones e irreverencias (15).

Discurso fundado en el Epicteto de Arriano, sobre los que pretendían vivir con quietud.

Discurso a S. M. para que en la reducción de los gastos no suprima parte de las limosnas.

Escritos de índole económica.

Discurso sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra, dirigido al Rey Don Felipe III. Se publicó en el tomo IV del *Almacén de frutos literarios.* Como particularidades de este trabajo muy dignas de ser notadas, deben señalarse la defensa que hizo Valencia: del sistema fisiocrático con mucha anterioridad a Quesnay; y de la parcelación de la propiedad, reduciendo los terrenos baldíos e incultos, procurando aumentar el número de propietarios o, por lo menos, de censualistas y arrendatarios a precios moderados.

Carta sobre el segundo tributo de la octava de vino y aceite y sus inconvenientes, y sobre los pronósticos de los astrólogos. Está dirigida al

(15) Hay una copia de este *Discurso* en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, Sig. MM-60.

R. P. Maestro Fr. Gaspar de Córdova, confesor de Don Felipe III, y se halla fechada en Zafra a 19 de noviembre de 1603. Es una impugnación del tributo susodicho, que estima Valencia como sumamente perjuicial. Censura también que se consienta imprimir y vender los pronósticos que, además «de las lunaciones de cada mes, dicen los temporales que correrán en mar y tierra todos los días, y si el año será fértil o no, y de qué frutos; enfermo o sano, y de qué enfermedades, y lo que convendrá hacer para ellas» (16).

Discurso acerca de la moneda de vellón, dirigido al Rey Don Felipe III y escrito en el año 1605 (17). Valencia hace aquí la historia, a grandes rasgos, de la moneda y de los documentos de crédito, *tesseras*, o primitivos billetes de Banco; determina que «la moneda legítima en común derecho y estimación universal de las gentes es la que tiene el valor por la materia y peso, sin consideración a la forma» (18); establece que «el valor de la moneda, aunque sea una misma en el peso, en la fuerza de el metal y en el nombre, ha sido y ha de ser diverso en diferentes siglos y provincias, comparando la moneda con las cosas que se compran con ella» (19); defiende la variedad de metales en la acuñación de monedas, para que las unas sirvan de precio y valoración a las otras; reconoce al Estado poder y autoridad «para señalar valor a las monedas, las unas respecto de las otras, la cual tasación legítima, para ser conveniente haya de conformarse con la común estimación de aquellos metales, de tal manera, que aunque fuesen estimadas y sin cuño, trocase cada uno, sin engaño y de buena gana, por el peso de oro de un escudo, doce ducados menos ocho maravedís» (20); asegura que no es la abundancia de moneda, sino la de frutos de la tierra y cosas necesarias para la vida, la que hace rico a un país; y combate la subida del valor nominal de la moneda.

Discurso sobre el precio del trigo al Rey Nuestro Señor, fechado en Zafra a 25 de julio de 1605. Valencia impugna que se deje la determinación del precio del trigo a la ley de la oferta y la demanda; justifica la tasa legal del trigo por la conveniencia social de regular equitativamente el valor del principal alimento del hombre; y da como regla para justipreciar el trigo la relación entre la cantidad que se

(16) Publicó esta carta el Sr. Serrano como apéndice V de su *Pedro de Valencia*, págs. 141-145. Ed. cit. Lo transcrito se halla en la pág. 143.

(17) Puede verse en el apéndice VI del *Pedro de Valencia* de Serrano, páginas 147 a 151.

(18) y (19) Op. cit., pág. 149.

(20) Pág. y ed. cits., 150.

trata de valorar con la que necesita una familia para mantenerse, de modo que una fanega, v. g., valga lo que el jornal de un labrador, para que éste se mantenga durante cinco o seis días, así él como su familia, aunque sea con aspereza y contando con que ha de descansar por causa de fiestas, tempestades, enfermedad y vejez. De este modo fija en catorce o quince reales el precio equitativo, a la sazón, del trigo en Extremadura: pues el promedio del jornal de un trabajador era de unos tres reales diarios.

Carta sobre los inconvenientes de la subida de la moneda de plata y otros varios asuntos. Está dirigida a Fr. Diego de Mardones, Confesor de Don Felipe III, y se halla fechada en Zafra a 7 de octubre de 1606. Combate Valencia el hecho de doblar el valor de la plata como medida dañosísima. También impugna el impuesto de 18 millones y la tasa del pan; y pide se ataje la avaricia de los acaparadores de los alimentos, y especialmente del trigo, con el fin de elevar así el precio de estas cosas (21).

Estudios de carácter literario.

Carta a Don Luis de Góngora censurando las poesías de éste. Va fechada en Madrid a 30 de junio de 1613 (22). Obedece esta carta al deseo de Góngora de conocer el juicio de Valencia sobre sus célebres poesías *Soledades y Polyphemo.* El Crítico de Zafra comienza alabando ambas composiciones «que se aventajan con grande excesso a todo lo mejor que e leído de Griegos i Latinos en aquel género, por lo nativo, generoso, ingenioso, claro, gracioso i de gusto honesto, con provecho moral, sin enfado, i por todas las Musas i Gracias» (23). Mas luego señala a Góngora varios vicios y defectos: porque Góngora, hallando en sí muchas fuerzas naturales, confiado en ellas y llevado de su propio ímpetu, no se deja atar con preceptos ni encerrar con definiciones o aforismos del arte, ni aun con advertencias de los amigos; porque huye de la claridad y se oscurece tanto que espanta su lectura al vulgo y aun a los que presumen de sabios; porque traspone los vocablos cual no lo sufre la lengua castellana, incurriendo en el vicio

(21) La publicó íntegramente el Sr. Serrano como apéndice VII de su *Pedro de Valencia*, Badajoz, 1910, págs. 161 a 165.

(22) Consérvanse en la Biblioteca Nacional de Madrid dos manuscritos autógrafos de esta carta. Signaturas 3.906 y K-55. Serrano reprodujo el primero de ellos como apéndice II de su *Pedro de Valencia*, págs. 89-100.

(23) Serrano, *Pedro de Valencia*, apéndice II, pág. 90. Ed. cit.

que los retóricos llaman *cacosyntheton* y *mala compositio;* porque usa de vocablos extranjeros, latinos e italianos; porque se sirve de metáforas que no guardan la analogía y correspondencia que se requiere, o se funda en alusiones burlescas, impropias del estilo alto y de las materias graves; y porque incurre en afectación. Aconséjale que siga su natural ingenio, y hable alta y grandiosamente; pero con sencillez y claridad, con períodos breves y vocablos bien colocados, y no imite lo extraño, oscuro y ajeno; y, como principal regla, que procure «que el pensaniento sea grande, que si no lo es, mientras más se quiere engrandezer i estrañar con estruendo de palabras, más hinchada i ridícula sale la frialdad» (24), y que imite «los poetas grandes» (25).

Christophori Plantini epitaphum. Seis exámetros.

Obras varias.

En la sección de miscelánea pueden incluirse los siguientes escritos del Lic. Valencia:

Dedicatoria a la Reina Doña Margarita de Austria de un libro intitulado *De las enfermedades de los niños.*

Discurso en loor a la Reina Doña Margarita de Austria por haber fundado en Madrid un convento de agustinas descalzas.

Discurso sobre materias del Consejo de Estado, dirigido a una persona que le pidió dictamen.

Discurso en materia de guerra y estado, compuesto con palabras y sentencias de Demóstenes, juntas y traducidas del griego.

Apuntes sobre algunos edificios y templos famosos.

Relación de la traza de las virtudes. Informe sobre cómo debían ser pintadas las virtudes en una galería del Real Palacio.

Discurso, al parecer, escrito para servir de minuta al Duque de Feria al dar las gracias a S. M. por haberle nombrado Virrey de Sicilia, e indicar sus proyectos en el virreinato.

Descripción de la justicia con ocasión de querer Arias Montano comentar las leyes del Reino.

Epistolario.

Cartas al Lic. Alonso Ramírez, Fr. José de Sigüenza, Fr. Gaspar de Córdova, Fr. Diego de Mardones, Duque de Feria, Lic. Ontiveros,

---

(24) y (25) Loc. y ed, cits. págs. 97 y 98.

Doctor Luciano de Negrón y al Papa Paulo V, pidiendo se estableciese la fiesta de San Pablo.

Versiones.

Del griego al latín, tradujo: los dos primeros capítulos del *Thucydides Olori filii Historia cum sui temporis liber primus* (26); el libro *Tophrasti, de Igne*, fechándole en Zafra el 2 de junio de 1591; y los *Opúsculos* de San Macario el Viejo (27). Del griego al castellano vertió: *La Oración de Dion Chrisostomo intitulada* περι αναχωρησεος, *esto es, de retiramiento* (28), el tratado de San Epifanio sobre las doce piedras del racional del sacerdote hebreo, y la *Apología* de Lysias sobre la muerte de Eratóstenes; y algunos versos de la *Odisea* y del *Prometeo encadenado*. Dúdase de si es en realidad de Pedro de Valencia una versión castellana del *Dictatum christianum*, de Arias Montano, titulada *La lección christiana o las obligaciones comunes i particulares de todos los discípulos de Christo, colegidas de los preceptos i reglas del Maestro i reducidas a una breve suma para la instrucción de la pequeña grei* (29).

Obras dudosas de Pedro de Valencia.

Es dudoso que escribiera las *Humanae rationes* παραλογισματων *exempla illustriora;* la *Vita Christi*, que le atribuye Dormer; y la genealogía de los Sepúlvedas, de que habla Méndez de Silva en el *Memorial de los Sepúlvedas*. «El dicho de este genealogista merece poquísima fe, según Menéndez y Pelayo, puesto que a renglón seguido añade que Pedro de Valencia fué cronista de Felipe II» (30).

Don Nicolás Antonio asigna a Valencia (31) algunos escritos cuyo

---

(26) El manuscrito autógrafo está en la Biblioteca Nacional de Madrid, Sig. R-213, fols. 430 a 442.

(27) El autógrafo, en la Biblioteca Nacional de Madrid, Sig. R-165, fols. 207 a 263.

(28) Publicada al fin de los *Ensayos oratorios* por Don Gregorio Mayans y Siscar, Madrid, 1739. El manuscrito autógrafo de Valencia, en la Biblioteca Nacional de Madrid, Sig. Q-33.

(29) Biblioteca Nacional de Madrid, sec. de manuscritos, Sig. Q-39. Don Gregorio Mayans publicó este tratado al final de los *Ensayos oratorios*.

(30) *Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Pedro de Valencia. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 257.

(31) *Bibliotheca hispana nova*, t. II, Madrid, 1788, págs. 244 y 245.

paradero se ignora, a saber: *Discurso sobre instruir a un grande de España en la materia de Estado, Discurso sobre que deben comunicar los pobres a los ricos las dotes de doctrina y entendimiento, Defensa de la memoria de Arias Montano. Explicación de estos dos textos de San Pablo*: «Nos novissimos Apostolorum fecit Dominus, ut morti traderet, et espectaculum facti sumus Deo et hominibus» *y* «Comites Dei et domestici ejus», *Discurso para el gobierno público de los lugares de España donde hay peste, Respuesta a los argumentos que se oponen al parecer del autor acerca de la admisión y elección de los colegiales y forasteros del Colegio de San Bernardo de Oropesa, Discurso a S. M. para que no se cargue tanto a los reinos con imposiciones, Varias cartas sobre diversos asuntos literarios dirigidas al Dr. Francisco Sánchez de Oropesa*, al *Dr. Terrones, al Obispo de Coria Don Pedro García de Galarza, a Fr. José de Sigüenza, al Obispo de Plasencia Don Pedro González de Acevedo, al Canónigo de Badajoz Don Fernando Boan, al Canónigo de Sevilla Don Francisco de Medina, al Cura de Monasterio Lic. Montero, al Secretario del Duque de Béjar Miguel Ferrer, al P. Luis del Alcázar y al Racionero Don Pablo de Céspedes.*

III. ESTUDIOS FILOSÓFICOS DE VALENCIA. «ACADEMICA SIVE DE JUDICIO ERGA VERUM EX IPSIS PRIMIS FONTIBUS».

Una obra escribió Valencia de carácter filosófico, titulada *Academica sive de judicio era verum ex ipsis primis fontibus.* Valencia invirtió sólo veinte días en redactar este opúsculo, el cual fué impreso a disgusto de su Autor, y salió al público de las prensas antuerpienses de la Viuda de Plantin y de Juan Moreto, en el año 1596. Parece que Valencia se propuso componer un preámbulo para que pudieran ser mejor entendidos y juzgados los libros ciceronianos *Contra Académicos* (32). El contenido del opúsculo de Pedro de Valencia puede sintetizarse de este modo (33).

---

(32) Por esto han reproducido el tratado de Valencia algunas ediciones de las obras de Cicerón, como la del abate José Olivet, París, 1740-1742.

(33) Me valgo para hacer este extracto de la obra *Clarorum hispanorum opuscula selecta et rariora, tum latina, tum hispana, magna ex parte nunc primum in lucem edita, collecta et illustrata a Francisco Cerdano et Rico... Volumen Primum Matriti. Anno M.DCC. LXXXI. apud Antonium de Sancha.* La *Academica* de

Todos los pueblos, y en todos los tiempos, han estimado la sabiduría; pero ésta no ha florecido igualmente en todos los pueblos durante todas las edades. Los griegos cultivaron la sabiduría mucho después que los pueblos asiáticos. La razón de esto parece ser porque la sabiduría se ha de alcanzar con esfuerzo y diligencia, y por esto requiere la paz que generalmente acompaña al esplendor y dominación de los pueblos. Llamaron los griegos sabios a los maestros de supersticiones, a los poetas, y a los físicos o naturalistas. Dividióse la Filosofía en tres partes: Lógica, que trata de la palabra y del raciocinio; Física, que versa sobre la naturaleza; y Ética, sobre las costumbres. La Política es parte de la Ética. Los filósofos anteriores a Sócrates se ocuparon del estudio de la naturaleza, y apenas conocieron como disciplinas intelectuales ni la Lógica ni la Ética. Sócrates, por el contrario, aplicó el estudio racional a la práctica. Pensó que el método mejor para la enseñanza era la disputa. Según él nada sabía, buscaba la verdad y no afirmaba resueltamente cosa alguna. No entra en el ánimo de Pedro de Valencia tratar de todas las partes de la Filosofía, ni de las opiniones de todos los filósofos; sólo va a ocuparse de la escuela académica, que naciendo en Sócrates viene a morir en la era de Marco Tulio: y de una sola cuestión, la relativa al criterio de verdad.

Cabe dividir en dos grupos a todos los filósofos: dogmáticos, que establecen y asienten a principios llamados dogmas; y escépticos, que dudan de todo.

Platón, el más ilustre discípulo de Sócrates, es para unos dogmático y para otros, escéptico. El pensamiento de Platón sobre el criterio de verdad es este: Las cosas que se juzgan por el entendimiento humano guiado por la razón, caen unas bajo el conocimiento de la inteligencia (cosas inteligibles) y otras bajo el de los sentidos (cosas sensibles). El conocimiento de estas últimas cosas es la opinión y el de las primeras, la ciencia. El conocimiento intelectual, la ciencia, comprende los conocimientos sensibles, comprobados por la razón, y los conocimientos intelectuales; pero siempre es la razón quien produce la verdadera ciencia. Lo que la inteligencia conoce y aprende en las cosas son las ideas, esto es, ciertas formas constantes de las cosas,

---

Valencia ocupa las págs. 157-256 de este tomo. Es una reproducción de la primera edición: Amberes, 1596.

Menéndez y Pelayo comenzó a traducir este opúsculo de Valencia. En la Biblioteca del Polígrafo montañés se guardan, en el tomo de Cerdá antes citado, los tres únicos pliegos de la versión. Dicho tomo lleva la signatura: B-I-7-32.

que existen en lo que es. Hay algo que es y no se engendra y es siempre del mismo modo. Esto es conocido por la inteligencia y la razón. Hay algo que se engendra y no es nunca presente en realidad de verdad. Esto es percibido por el sentido privado de razón, es lo opinable.

Los *Académicos* establecían la razón como juez de las cosas: porque decían que sólo la razón veía lo que era siempre, y siempre del mismo modo, y tal cual la cosa es en sí. A esta razón la llamaban idea. Para estos académicos los sentidos, tardos y pesados, no pueden percibir ni aun las cosas sujetas a su dominio cuando son demasiado pequeñas o tan móviles que nada constante permanece en ellas. La opinión es el conocimiento de estas cosas así percibidas por los sentidos. La ciencia está en las nociones y razonamientos del alma.

Los *antiguos peripatéticos* pusieron el criterio de verdad en el sentido mismo de las cosas, sin excluir la razón y la inteligencia.

Aristóteles, en sustitución de la doctrina de las ideas, estableció ciertas nociones de las cosas, universales, pero fundadas en las mismas cosas, que son separadas por la inteligencia de la materia y así ofrecidas a la contemplación, puras, simples, perpetuas, aun en medio de las mudanzas y variedades de los objetos. Estas nociones son los géneros, especies..., lo que llaman los filósofos universales; y forman el objeto de la ciencia.

Los *académicos de la primera época:* Espensio, Jenócrates, etc., en este punto se apartaron poco de Platón.

Arcesilao proclamó como principio capital la acatalepsia, la *epoquen*, es decir, la no comprensión o suspensión del juicio: el sabio no debe opinar ni asentir a lo ignoto, porque no existe cosa alguna que pueda ser conocida. Los estoicos y los no académicos acusan a Arcesilao de innovador. Arcesilao se defendía citando en apoyo de sus doctrinas textos y autoridades de los filósofos anteriores a Sócrates, a quienes él llamaba sus maestros. Sus adversarios [de Arcesilao] le replicaban que esto era inexacto, y le achacaban el defecto de atribuir sus propias opiniones a dichos filósofos. Los platónicos defendían que no existía más que una Academia, que tuvo origen en Sócrates y en Platón, sin que Arcesilao ni ningún otro académico introdujera en ella modificación sustancial en sus doctrinas características. Esta misma es la sentencia de Filón, Plutarco, etc.

Disputa entre Arcesilao y Zenón (académicos y estoicos). Como principio capital sostenía Zenón que el sabio no debe asentir más que a lo que conoce y percibe con claridad. No contento con esto, Arcesi-

lao quiere que Zenón asienta a este otro principio: el sabio no debe aprobar nada. Niégase a ello Zenón; y, para probárselo, discurre así Arcesilao: El sabio no debe admitir nada más que lo que él perciba; pero nada existe que pueda ser percibido: luego el sabio no debe asentir a nada, debe retener y suspender el asenso. Zenón niega la menor, porque hay algo cuya percepción es posible, a saber, lo que aparece, lo que es visto. Luego, ¿todo lo que se ve y aparece es verdad?, pregunta Arcesilao. No, contesta Zenón: al asegurar que es posible la percepción de lo que aparece y es visto me refiero a la visión o fantasía producida por lo que es, no a la visión o fantasía de lo que no es. Pero es, replica Arcesilao, que no hay ninguna fantasía tal que no exista otra semejante a ella. Según San Agustín, Zenón aseguraba que en la naturaleza sólo existen los cuerpos. Arcesilao, viendo que Zenón sólo dejaba subsistente lo corporal, en cuyo conocimiento sólo hay opinión y no ciencia, impugnó todo conocimiento y proclamó que no se debía asentir.

Arcesilao es tenido generalmente por pirroniano bajo el nombre de académico. No coincidió, sin embargo, Arcesilao con Pirrón tanto como creyó Sexto Empírico. Sostuvo Arcesilao que en la vida se debía hacer lo que se tenía como probable; y que lo hecho rectamente es aquello que se ejecuta de modo que se puede aducir causa probable para tenerlo como conforme a la razón. Todo esto pertenece a la Academia.

Los *escépticos y Pirrón* no negaron todos los dogmas, ni sostuvieron que no debía prestarse asenso a verdad alguna. Asintieron a lo que aparece, al fenómeno; pero dudaron de la cosa, de la realidad que aparece y se manifiesta por el fenómeno.

Es inexacto que los académicos sostuvieran que nada es comprendido. Aseguraban ellos que comprendían, pero decían que estas cosas eran solamente probables.

Académicos y escépticos convienen, pues, en que ambos usan de la *epoquen*, esto es, en que ambos restringen la adhesión de la mente; pero se diferencian en que los académicos no quitaban la verdad de las cosas conocidas por el entendimiento o por la fantasía, y sostenían que unas cosas son más probables que otras, según que las razones que tienen en su favor son más o menos fuertes; mientras que los pierronianos y los escépticos nada afirmaban de las cosas, y pensaban que todos los contrarios se equilibran, porque las razones que existen a favor de unas cosas son idénticas que las que existen a favor de otras.

Según los *estoicos* el ánimo (que para Crisipo «est spiritus nobis ingenitus totum corpus pervadens, qui tamdiu est in corpore, quamdiu illud animi functionibus agitur ac regitur») (34) posee ocho partes, que, según Plutarco, son: raciocinación, *hegemonicon* o *logismos*, que es la principal y más elevada, de la cual proceden las otras siete partes que se extienden por el cuerpo, a saber: los cinco sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto, por medio de cada uno de los cuales llega el espíritu a los ojos, las orejas, etc.; el germen, y la voz. La sede del *logismos* es el corazón o el espíritu, que está cerca del corazón. Es esta parte principal del ánima, el *logismos*, como una membrana preparada para que en ella se escriba, y en la cual se van fijando las noticias que adquiere el ánimo. Las primeras inscripciones de conocimientos en el *logismo* se hacen por el modo propio de los sentidos, que son instrumentos de la aprensión. Para esta aprensión sirve la fantasía. Las imágenes o fantasías racionales conservadas en el ánimo constituyen la memoria. Esta es, pues, la impresión estable. En el ánimo existen noticias o fantasmas de las cosas naturales y de las artificiales. El *logos*, la razón, por participación de la cual se dice racional el hombre, resulta del conjunto de aprensiones naturales coleccionadas en el ánimo. El criterio de verdad para Zenón y la mayor parte de los estoicos es la visión comprensiva, es decir, la visión de lo que es y del modo que es. Sólo en los virtuosos y en los sabios existe la ciencia. Cuanto existe en el sabio es bueno; pero en el estulto nada hay bueno.

Carneades, que sucedió en el magisterio de la Academia a Lacydes, Teleclo, Evandro y Hegesino Pergameno, tenido por verdadero fundador de la Nueva Academia y gran adversario de los dogmáticos, pero sobre todo de los estoicos, defendió que nada hay que pueda ser percibido y comprendido por nosotros; y no por falta de cognoscibilidad en las cosas, sino porque el hombre carece de facultad y arte que le sirvan para conocer lo verdadero y discernirlo de lo falso. Esto acontece con las cosas objeto de la fantasía y con las que entendemos y enunciamos. La razón de esta ineptitud nuestra para el conocimiento verdadero está en que la fantasía no sirve para darnos a conocer la verdad, porque se puede engañar, y de hecho se engaña muchas veces. No es la mente la razón de este engaño, porque la mente usa de la fantasía, sin la cual nada puede conocer y de la cual proceden todas las noticias de la mente. Aunque no podamos conocer la

(34) Pág. 182. Ed. cit.

verdad, en la vida debemos seguir las percepciones y conocimientos que nos parecen probables y verdaderos: porque, de lo contrario, el hombre nada haría en esta vida. Para Carneades y los académicos, este es el criterio, no de verdad, sino de probabilidad. Las percepciones o fantasías que tienen mayor probabilidad, que Carneades llama *aperipastos* o *indistracta*, son aquellas que van rodeadas de adjuntos y circunstancias que en nada se oponen a su verdad, sino que confirman y apoyan esta misma verdad. Para que se den estas fantasías es necesario: que el instrumento, el ojo por ejemplo en la visión, sea apto; que no esté oscurecido; que la cosa objeto del conocimiento no sea tan débil o pequeña que no pueda ser percibida; que el aire que circunda el objeto no sea oscuro; que la distancia no aleje demasiado el objeto; y que el tiempo no sea tan corto que no deje percibir bien el objeto. No es necesario, sin embargo, esta esmeradísima visión respecto a todas las cosas, sino sólo respecto a las de mayor gravedad e importancia. En las leves puede seguirse cualquiera visión probable. Es, pues, el criterio de los académicos la fantasía probable, *periodeumene, aperispastos*. Las cosas todas son incomprensibles, pero no todas son inciertas. Es, por consiguiente, necesario usar prudentemente de la *epoquen* o suspensión del conocimiento. Creen los académicos que se deben distinguir tres operaciones o momentos: el fantástico, el de apetición y el de asentimiento. Los que se guían por la *epoquen* usan los dos primeros actos, pues de lo contrario no harían nada; pero no usan del tercero, es decir, no asienten. Los estoicos decían que sin asentir es imposible sentir ni apetecer.

Filón de Larisa, jefe de la cuarta Academia, sostuvo que podían ser percibidas y conocidas muchas cosas, aunque no puedan ser conocidas de modo cierto. Por consiguiente, Filón no suspende el asentimiento.

Aristipo, jefe de la escuela cirenaica, sostuvo que el criterio de verdad está en las adfecciones o premociones internas. Estas pueden seguirse, pero las adfecciones o premociones externas no deben ser seguidas. Lo exterior es incomprensible, pero no así lo interior. Si alguno siente dolor o placer, sin duda alguna percibe tal sensación; pero no puede asegurar que la cosa que produce placer es suave o que la que causa dolor es molesta. Por lo tanto, cabe distinguir las adfecciones en cuanto nos dan a conocer a sí mismas o a las cosas que las producen. Respecto a ellas mismas son veraces, pero no lo son respecto a las cosas externas. Pedro de Valencia entiende que esta opinión de los cirenaicos no se debe aprobar, pero tampoco se debe ridiculizar.

Para Epicuro el criterio de verdad está en los sentidos y en las noticias que éstos nos proporcionan de las cosas. Todo lo conocido por los sentidos es verdadero; mas no todas las opiniones son, sin embargo, verdaderas. Lo interesante para el sabio es distinguir las opiniones unas de otras; y la opinión de la ciencia. Si se objeta que esta doctrina es inadmisible, porque las mismas cosas son para unos grandes o pequeñas según las circunstancias de quien las percibe, y que, por lo tanto, a alguno engañan los sentidos y para alguno dejan de ser criterio de verdad, Epicuro responde que de los cuerpos fluyen otros cuerpos más tenues y ligeros, que son sus imágenes y se llaman espectros o efigies, y que cada vez van sutilizándose más y más en el espacio. Estos corpúsculos son los que impresionan los sentidos, los cuales no se engañan al recibir las impresiones causadas por los corpúsculos; pero se pueden engañar, y de hecho se engañan muchas veces las opiniones al atribuir a los cuerpos o a determinadas cualidades de ellos estas impresiones, que sólo son causadas por los corpúsculos, efigies o imágenes de las cosas. Una misma cosa posee cualidades diversas y aun contrarias; y según que el sentido se halle dispuesto de uno o de otro modo, así percibe unas u otras de las diversas cualidades existentes en las cosas. Luego la razón de que la misma cosa parezca a unos grande o fría y a otros pequeña o caliente, está en el sujeto. Luego todas las cosas percibidas por los sentidos son verdaderas, esto es, ciertas y claras; pero no son verdaderas todas nuestras opiniones, esto es, los juicios que siguen a estas percepciones y se originan de ellas. Son verdaderas las percepciones que van atestiguadas por la evidencia de las cosas o de las sensaciones, y son falsas las que no confirma este testimonio. Para conocer las cosas tal como son, débese esperar a percibirlas bien. Esta espera es lo que los epicúreos llaman *prosmenon*. *Prolepses* son ciertas noticias anticipadas que poseemos de las cosas. Cuando los epicúreos dicen que los sentidos están ciertos, no se refieren a las cosas como a sujetos. Cuando llaman cierta a la *prolepses* tampoco se refieren como a predicado a la cosa, sino a la opinión, a la proposición, a la conexión entre el sujeto y el predicado. Para los epicúreos, las adfecciones son el placer que resulta de lo que se acomoda a la naturaleza, y el dolor nace de lo contrario a la naturaleza. Lo que proporciona placer se debe seguir, y lo que causa dolor se debe huir. Para los epicúreos el sentido, *prolepses* y adfecciones son algo claro, y de ello no se puede dudar y nos conduce a lo que se conoce con claridad. Todas las opiniones y sentencias que existen en el ánimo tienen principio en la evidencia.

Los *Selectrix*, que tenían por jefe a Potamo, establecían como criterio de verdad la vista exacta y muy considerada de las cosas. No son, pues, filósofos escépticos, sino dogmáticos.

Estas son las principales opiniones de los filósofos posteriores a Sócrates sobre el juicio y criterio de la verdad. No se debe buscar toda la sabiduría en los griegos, que sólo tenían ingenio humano. Quien desee la verdadera sabiduría, debe pedírsela a Dios.

IV. Juicio de Pedro de Valencia como filósofo.

La habilidad de Pedro de Valencia como historiador de la Filosofía es extraordinaria; y completamente desusada en el siglo XVI, en el que él escribió. Expone clarísimamente las ideas ajenas, refleja con fidelidad el pensamiento de los filósofos que estudia, comprueba la verdad de la exposición documentándola con textos y citas oportunísimos, y se remonta a las mismas fuentes de las doctrinas, indagando éstas en la lengua helénica en que primeramente fueron propuestas. Como historiador de la Filosofía bien merece Valencia el soberano elogio que de él hizo Menéndez y Pelayo cuando escribió: «No conozco ningún ensayo de monografía histórico-filosófica anterior a la gran compilación de Brucker (35), que pueda entrar ni en remota competencia con el ensayo de Pedro de Valencia, limitado, es verdad, a una escuela sola (la *Academia Nueva)*, o más bien a la posición de un solo problema, el del conocimiento, tal como en dicha escuela fué formulado. Pero ¡qué riqueza y qué sobriedad al mismo tiempo en los detalles de erudición! ¡Qué crítica tan firme y tan segura! ¡Qué hábil manejo del tecnicismo de la filosofía griega en sus monumentos más oscuros! ¡Qué estilo tan preciso y tan severo! ¡Qué manera de exponer tan enteramente moderna! Cuando leemos a Pedro de Valencia, nos parece leer a Ritter, y aun a Zeller. Semejante manera de escribir la historia de la filosofía, con espíritu desinteresado y sereno, con verdadero espíritu crítico, con aquella intuición retrospectiva que ayuda a reconstruir el pensamiento ajeno sin mezclarle torpemente con el pensamiento propio, era novísima en el siglo XVI. No hay más que comparar la *Academia* de Pedro de Valencia con los trabajos, por otra parte tan meritorios, de Justo Lipsio sobre la física y la moral de los estoicos, y aun con los de Gassendo sobre Epicuro,

---

(35) Se refiere a la obra de Jacobo Brucker *Historia critica Philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*. Lipsiae, 1767, 6 vols.

para advertir la ventaja que nuestro crítico les lleva. Hoy mismo no es posible exponer mejor la disputa entre Zenón y Arcesilao, la sutil dialéctica del Pórtico, los argumentos escépticos o probabilistas de Antioco, de Carneades, de Philon, o la verdadera doctrina de Epicuro sobre el testimonio de los sentidos, vindicada con tanta habilidad de los reparos de Marco Tulio» (36).

Sin embargo, hay que poner algún reparillo a la obra de Pedro de Valencia; y así, por ejemplo, cuando, al principio del opúsculo, trata de las doctrinas de Platón, de la Primera Academia y de Aristóteles, nada dice claramente sobre lo que ellos pensaron acerca del criterio de verdad, y eso que el fin que se propuso Valencia al componer su tratado fué exponer el juicio de los filósofos cuyas doctrinas analiza sobre este punto, el criterio de verdad. Pero éste, y otros defectillos semejantes, nada son junto a las grandes excelencias de la obra histórico-filosófica de Valencia.

Para Menéndez y Pelayo, además de su significación propia como obra de historia de la Filosofía, tiene otra muy notable el tratado de Pedro de Valencia, como libro que «parece principalmente destinado a vindicar, dentro de ciertos límites, el escepticismo antiguo, dando interpretación racional a aquellas opiniones, a primera vista insólitas y paradógicas, que cayendo en manos de retóricos, como Cicerón, o de compiladores, como Laercio, Plutarco y Sexto, habían llegado a degenerar en manifiestos absurdos» (37). Por esto Menéndez y Pelayo, y otros escritores después de él (38), consideran a Pedro de Valencia como escéptico y hasta como uno de los españoles del siglo XVI que precedieron a Kant. En apoyo de esta creencia aduce Menéndez y Pelayo un texto en el que Pedro de Valencia dice que cuando oye atribuir a hombres ilustres opiniones ridículas, irracionales y contrarias a todo buen sentido, se resiste a creer que estas opiniones estén fielmente expuestas e interpretadas, porque si «ego nullius ingenii homo illorum absurditatem e vestigio pervideam, illi multo ingenio meditata ridicula tandem protulerint?» Sinceramente, y a pesar de mi respeto a la autoridad de Menéndez y Pelayo, aquí yo no alcanzo a ver más que un bello rasgo de modestia intelectual de Valencia, pero

---

(36) *De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, páginas 206 y 207.

(37) *De los orígenes del criticismo y del escepticismo. Ensayos de crítica filosófica*, págs. 207 y 208. Ed. cit.

(38) Como Don Manuel Serrano y Sanz en el párrafo III de su *Pedro de Valencia*, pág. 19. Ed. cit.

no veo escepticismo ni duda; al contrario, Valencia dice clarísimamente que conoce con evidencia el absurdo de estas opiniones irracionales: luego en esto no parece escéptico.

Pedro de Valencia fué polígrafo, escriturario, teólogo, filósofo, historiador, filólogo, economista... De erudición inmensa: «había leído repetidas veces casi todos los autores griegos y latinos, conocía poco menos que de memoria el texto hebreo de la *Biblia;* entre los libros de su tiempo, rarísimo era el que no había pasado por sus manos» (39); pero, sobre todo, Valencia era crítico, y como dice Menéndez y Pelayo: «crítico en filosofía, crítico en antigüedades, crítico en moral y en política, crítico en literatura, crítico en todo» (40).

Como escritor, Menéndez y Pelayo juzga a Valencia diciendo que: «era su estilo vivo, rápido, enérgico y conciso, más bien que periódico y cadencioso, en la lengua latina, un tanto incorrecto y desaliñado en la castellana, achaque común a casi todos los humanistas de su tiempo, acostumbrados a pensar y a escribir en una lengua extraña» (41).

---

(39) *Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Pedro de Valencia*, página 245 de la ed. cit. de los *Ensayos de crítica filosófica.*

(40) Op. y ed., cits., pág. 246.

(41) Loc. y ed. cits., pág. 245.

CAPÍTULO VIII.

FRANCISCO SÁNCHEZ (EL ESCÉPTICO).

I. Noticia biográfica. Verdadera patria de Francisco Sánchez.

Hasta principios del siglo actual, se había dudado de si Sánchez fué portugués o español; pero hoy es indiscutible que Sánchez nació en Galicia, y que fué natural de Tuy (1).

(1) Para la biografía de Sánchez lo fundamental son las noticias que su discípulo Ramón Delassus consignó al frente de las *Francisci Sanchez Doctoris Medici et in Academia Tolosana Professoris Regij, Opera Medica. His iuncti sunt tractatus quidam Philosophici non insubtiles. Tolosae Tectosagum. Apud Petrum Bosc. M.DC.XXXVI*, y los estudios e investigaciones de Mr. Cazac, que menciono en el texto. La personalidad intelectual de Francisco Sánchez ha sido bastante estudiada en Europa entera: entre los españoles por Menéndez y Pelayo (en el discurso *De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant*, leído el 15 de marzo de 1891 al ingresar en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, y recogido en los *Ensayos de crítica filosófica);* entre los portugueses por Aquilino Ribeiro *(O filosofo Francisco Sánchez* en los *Anais das Bibl. e Arq.* vol. III, n.º 9) y Alfredo Pimenta *(O filosofo Francisco Sánchez*, trabajo incluído en los *Estudios filosóficos e criticos* de Pimenta, Coimbra, 1930, págs. 83 a 96); entre los franceses por Emiliano Senchet *(Essai sur la méthode de Francisco Sánchez prof. de Philosophie et Médicine a l'Université de Toulousse*, Laval, 1904); entre los tudescos por Ludwig Gerkrath *(Franz Sanchez. Ein Beitrag zur Geschichie der philosophischen Bewegungen im Anfange der neueren zeit*, Viena, 1860); etc. Recientemente se ha publicado en alemán un interesante estudio sobre Sánchez debido a la pluma de un jesuíta español, *Kartesischer oder Sanchezischer Zweifel? Ein kritischer und philosophischer Vergieich zwischen dem Kartesischen «Discours de la Methode» und dem Sanchezischen «Quod nihil scitur» von Dr. Joaquín Iriarte- Ag.* El mismo P. Iriarte sintetizó su estudio en dos artículos publicados en los núms. 468 y 469 de *Razón y Fe* (enero y febrero de 1936) con el título de *Francisco Sánchez, el autor de Quod nihil scitur... a la luz de muy recientes estudios.* En la obra alemana de Iriarte puede verse (págs. 9-14) una copiosa bibliografía sobre Sánchez.

Fundábanse los que tenían a Sánchez por portugués y bracarense en que, en el elogio dedicado a Sánchez que va al principio de la primera edición de sus obras (Tolosa de Francia, 1636), decía Ramón Delassus «Bracara, Lusitaniae urbs insignis, natales nostro praebuit professori, plus alumni sui ingenio quam muris suis aut opulentia aestimanda». Esta afirmación tan rotunda de Delassus tiene especial valor, por haber sido discípulo de Sánchez y haber podido conocer, por consiguiente, de labios del interesado de dónde era natural. Corroborando esto, el retrato de Sánchez, que adorna el paraninfo de la Universidad de Tolosa de Francia, lleva esta inscripción: «Franciscus Sánchez, lusitanus». Por último, casi todos los que se habían ocupado de Sánchez le tenían por portugués: Nicolás Antonio, Lampillas, Menéndez y Pelayo, Chaudon, Delandine, Prudhomme, Tennemann, Rothenflue, Salinis, Jacques, Simón, Saisset, Stöckl, Frédaul, Déchambre, Lereboullet, Carbonell, Alaux, Vallet, Caubert, etc., etc.

Daban motivo para creer a Sánchez español el mismo Ramón Delassus, quien, no obstante decir que el elogio con que encabezó las obras de nuestro filósofo que éste nació en Braga, afirma luego «coelum Francisci Sanchezii Hispanum». Lo confirman Gaspar de Barth (1587-1658), quien le llama *doctor hispanus;* y Juan Astruc, historiador de la Universidad de Montpellier (vivió en el siglo XVIII), que, en el artículo LXXXVI de sus *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux artes,* asegura que Sánchez nació en Tuy. También hacen a Sánchez español Joly, Franck, Picavet, etc.

En las sesiones del XLI Congreso de las sociedades sabias de París y los departamentos franceses, celebradas en la capital de Francia en abril de 1903, leyó Henry-Pierre Cazac, Director del Liceo de Bayona, la introducción y los tres primeros capítulos, y dió una idea de lo que habían de ser los restantes, de un estudio biográfico que preparaba con el título *L'Espagnol Don Francisco Sánchez, dit le Sceptique, Professeur Royal de Philosophie et de Médicine a l'Université de Toulousse (1550-1623). Contribution a l'histoire de sa vie.* Publicó un resumen del trabajo de Cazac el *Journal officiel de la Republique Francaise* del 18 de abril de 1903. El capítulo I: *Origines nationales et anné de la venue au monde du philosophe Francisco Sánchez,* le insertó el *Boulletin hispanique* de Burdeos; y luego, vertido al castellano, la *Revista de archivos, bibliotecas y museos,* en los números de julio y agosto-septiembre de 1904 (2).

(2) Tomo XI, págs. 1-12 y 159-176.

Cazac demostró con evidencia y documentalmente que Sánchez nació en Tuy. Aparte de otras pruebas, y muy valiosas, por cierto, Cazac reprodujo en fotograbado un documento autógrafo de Sánchez, que le había proporcionado Mr. Calmette, Maestro de conferencias en la Facultad de Letras de Montpellier, en el cual documento el propio Sánchez manifiesta que es español y natural de Tuy. Es la declaración de Sánchez en el Registro de matrículas de la Facultad de Medicina de Montpellier, correspondiente a 1573, que dice así: «Ego, Franciscus Sanctius, Hispanus, natus in civitate Tudensi, interrogatus fui a domino Francisco Feneo, procuratore hujus accademiae, et receptus a domino Laurentio Jouberto, cancellario, in numerum studiosorum medicinae, solvique jura Collegi, et servare polliceor statuta; ac eligo mihi Patrem dominum Franciscum Feneum, procuratorem hujus Accademiae. In quorum fidem hec e propria manu scripsi, anno Domini 1573, die 21 mensis octobris.— Franciscus Sánchez» (3).

Se explica que habiendo nacido en Tuy fuera, no obstante, tenido nuestro Filósofo por portugués y bracarense, por el hecho de pertenecer entonces la ciudad y diócesis tudense a la provincia eclesiástica de Braga.

También puso en claro el estudio de Cazac las fechas del nacimiento y muerte de Sánchez. Unos creían que había nacido en 1550, otros en 1552, otros en 1562, etc. Cazac, publica, facilitada por Ernesto Roschach, la partida de defunción de Sánchez, existente en el libro de óbitos de 1623 de Notre Dame-la-Daurade, de Tolosa de Francia, que dice: «Du XVI^{e} Novembre 1623. François Chance (Sanche), docteur et regent de médecine, aagé de soixante-tréze ans, a esté ensevely aux Cordeliers, demeurant á la Grand rue». Por consiguiente, Sánchez nació en 1550 y murió en 1623.

Antonio Sánchez, padre de Francisco Sánchez, fué médico; y, según algunos, como Bayle, de origen judío, aunque nada puede darse por averiguado sobre este último extremo.

Joven aún, y siguiendo a su padre, Francisco Sánchez dejó a su patria y se instaló en Francia, donde vivió casi toda su vida. Primeramente residió en Burdeos, junto a su padre, que allí ejerció la Medicina. Después, en 1573, aparece matriculado como alumno de Medicina en la Universidad de Montpellier, en la cual se graduó de

(3) Cazac publicó en la lámina II del t. XI de la *Revista de archivos, bibliotecas y museos* (va entre las págs. 8 y 9) un fotograbado de esta declaración autófraga de Sánchez.

doctor en la Facultad susodicha. Fué ayudante del famoso médico Huchet; y más tarde ganó por oposición una cátedra, que explicó durante once años. Por último se trasladó a Tolosa de Francia, donde ejerció la Medicina, dirigiendo durante muchos años el Hôtel-Dieu Saint Jacques; y enseñó Filosofía por espacio de veinticinco años y Medicina durante doce. Murió, según consta por la partida de defunción publicada por Cazac, en 1623.

II. Obras médicas y literarias de Francisco Sánchez.

Dedicadas a la memoria de Francisco Sánchez y encabezada la edición con un estudio biográfico de éste, debido a la pluma de Ramón Delassus, publicaron las obras médicas y filosóficas de nuestro Autor sus hijos Dionisio y Guillermo Sánchez, imprimiéndolas, en la tipografía de Pedro Bosc en Tolosa de Francia en 1635 (4), con el título de *Francisci Sánchez Doctoris Medici et in Academia Tolosana Professoris Regij, Opera Medica. His iuncti sunt tractatus quidam Philosophici non insubtiles* (5).

La misma portada de esta colección de las obras de Sánchez da la clasificación racional de las mismas: tratados médicos y tratados filosóficos. Los primeros son diez y ocho, todos ellos de corta extensión, a saber:

De morbis internis, libri tres: el 1.° sobre las enfermedades de la cabeza; el 2.° sobre las del tórax; y el 3.° sobre las del vientre.

De febribus et earum symptomatibus, libri duo.

De venenatis omnibus, cum signis et remediis, liber. Va dispuesto a modo de diccionario, aunque no por orden alfabético, dedicando unas líneas a cada uno de los venenos y antídotos.

De purgatione, liber.

De phlebotomia, liber.

Observationes in praxi, liber.

De formulis praescribendi medicamenta, ad tyrones medicos, liber.

Pharmacopoeia, seu brevis et compendiaria praeceptorum, quae tyronibus Pharmaciae conveniunt, collectio tribus libris divisa: el libro I, de la colección de los medicamentos; el II de su preparación; y el III de la composición de los mismos.

---

(4) La portada lleva la fecha de 1636; pero la nota de impresión dice: «Achevé d'imprimer pour la premiere fois le 12 novembre 1635».

(5) Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid: Sig. 3-48-508, que procede de la antigua Biblioteca Real.

De theriaca ad pharmacopoeos, liber.

Examen opiatorum, syruporum, pilularum et electariorum, solidorum, libris quatuor ad pharmacopocos: el libro 1.°, sobre los principales contravenenos; el 2.° sobre los jarabes; el 3.° sobre las píldoras; y el 4.° sobre los electuarios sólidos.

In lib. Gal. De pulsibus ad tyrones commentarii.

In librum Galeni de differentiis morborum, commentarii.

In librum Galeni de causís morborum, commentarii. En esta explicación de los once capítulos del libro de Galeno, da a ver Sánchez lo versado que era en Filosofía. Así, por ejemplo, en la introducción aplica a las enfermedades la doctrina metafísica de las causas, y dice que la causa de las enfermedades que principalmente importa conocer es la eficiente. Como la enfermedad es un accidente, no tiene propiamente materia *ex qua*, sino sólo materia *in qua*, o *circa quam*, que es el cuerpo humano. La causa formal de la enfermedad es su especie; y la causa final, la corrupción del organismo humano.

In libros tres Galeni de crisibus, commentarii.

In librum Galeni de differentiis symptomatum, commentarii.

In libros tres de causís symptomatum Galeni, commentarii.

Censura in Hippocratis opera omnia: juicio de cada una de las obras del Médico clásico, principalmente respecto a la autenticidad de las mismas.

Summa anatomica libris quatuor, in qua breviter omnium corporis partium situs, numerus, substantia, usus et figura continetur, ex Galeno et Andrea Vesalio collecta. Additae sunt etiam annotationes, quibus Columbi et Follipii repugnantia cum Galeno et Vesalio continetur et inter se: el libro 1.° estudia los huesos; el 2.°, los músculos; el 3.°, las venas, arterias y nervios; y el 4.° los órganos contenidos en el vientre, el tórax y la calavera.

Con ocasión del cometa que apareció en Lyon en la noche del 12 de noviembre de 1577, Sánchez compuso en latín un *Poema sobre el cometa del año 1577;* y se le dedicó a Diego de Castro. Editó este poema el lyonés Gryphius; pero son escasísimos los ejemplares que se conservan. Yo no he logrado ver ninguno, y tomo las siguiente noticias del estudio del P. Iriarte (6), quien habla de ejemplares existentes en Breslau y Munich.

Sánchez quiere probar en este poema que no son males en reali-

(6) *Razón y Fe*, n.º 469, enero de 1936, págs. 34 y sigts.

dad muchos de los sucesos tenidos como tales; que esos acontecimientos no se notifican a los hombres por medio de los astros; y que aun notificados no podrían los hombres esquivarlos. El poema tiene un tono neoplatónico cuando pide a Dios que restituya su alma, venida del cielo, a la mente que gobierna el mundo. También parece entreverse algo de panteísmo en la concepción que Sánchez forma de la naturaleza, con sér hipostático y eterno. Sin embargo, en el prólogo advierte que sujetaba la naturaleza a Dios, óptimo y máximo.

III. Obras filosóficas de Francisco Sánchez.

Con el título *Francisci Sánchez Doctoris Medici et in Academia Tolosana Profesoris Regii, Tractatus Philosophici*, se publicó un volumen de 134 páginas en 4.°, con portada y foliación propias e independientes de la del volumen que contiene las obras médicas de nuestro Escritor, pero formando un mismo tomo con estas últimas. Por ello, aunque en el libro no consta expresamente, parece indiscutible que los tratados filosóficos de Sánchez fueron impresos por vez primera en 1636 por Pedro Bosc en Tolosa de Francia.

Según el orden con que van colocados, los tratados susodichos son los cuatro de que voy a hablar a continuación. Parece que, además de ellos, compuso el Médico gallego algún otro trabajo filosófico. En el capítulo séptimo del libro *De longitudine et brevitate vitae*, habla Sánchez como de cosa propia de un tratado *De anima:* «Et quia in tactatu de Anima quaestionem hanc [si las costumbres del alma siguen a los temperamentos del cuerpo] fuse excogitavimus...» (7). Sin duda este tratado se ha perdido, al menos yo no sé de él.

De longitudine et brevitate vitae liber.

Sánchez escribió de este tema para suplir las faltas en que incurrió Aristóteles al tratar de tal asunto, faltas que, según el Profesor gallego, consisten en haber hablado de esta cuestión confusamente y sin método, con brevedad e insuficiencia, y también con prolijidad censurable: pues, ¿a qué fin inquirir, cual lo hace el Estagirita, las causas de la corta o larga duración de la vida de cosas que, como los séres artificiales y los accidentes, carecen de vida?

El tratado estudia, en treinta capítulos, qué es la vida, cuáles son sus causas, por qué motivos se alarga o acorta la vida, cuáles son los géneros, especies e individuos vivientes que gozan de más

(7) Página 13. Ed. cit.

larga vida, por qué causas acontece esto, y cuál es el modo y regla de vida que conviene guardar para prolongar la vida cuanto es posible.

Aunque los editores de las obras de Sánchez calificaron este tratado de filosófico, está escrito desde un punto de vista y con un criterio más de médico que de filósofo. Lo más interesante de este libro, desde el punto de vista filosófico, es lo concerniente a la duración de la vida. He aquí esta doctrina.

La vida depende del alma, de tal suerte que no puede haber vida sin alma, ni alma sin vida; pero la vida no es algo idéntico al alma. Esta es la causa de la vida. La vida no es una potencia o facultad determinada del alma, ni es acción u operación, ni acto, ni fuerza. La vida tampoco es movimiento, ni unión de una cosa con otra, ni algo dado en el alma, ni la permanencia del calor en lo húmedo, ni la conservación de los instrumentos vitales. La vida es quietud, es la misma entidad de los séres vivientes y animados. Comienza la vida en el sér viviente cuando el alma principia a estar en el cuerpo, y dura hasta que la muerte separa estos dos elementos. No viven propiamente ni el alma ni el cuerpo solos y separados, sino ambos juntos y unidos: que, aunque en el sér animado la vida no se da sin el alma ni sin el cuerpo, ella no está, sin embargo ni en sola el alma ni en solo el cuerpo. Resulta, pues, la vida de la unión del alma con el cuerpo: ambos elementos son indispensables para la vida, pero el origen de ésta se halla en el alma, de idéntico modo que todo lo que existe en el sér animado tiene principio en el alma, pero se termina y perfecciona en el cuerpo. De aquí que la vida «nil aliud est quam praesentia animae in corpore physico organico vivendo apto» (8). La vida es semejante a la imagen de un cuerpo cualquiera reflejada en un espejo. Tan pronto como el cuerpo se presenta ante el espejo, mana de aquel una imagen que se proyecta en el espejo; y en el instante en que se retira el cuerpo de ante el espejo desaparece la imagen de aquel reflejada en éste. Para que surja la imagen en el espejo no es menester más que la presencia del cuerpo ante el espejo. Esta imagen no es una fuerza, ni una acción, ni una operación, ni una obra, ni está en el cuerpo que se ofrece al espejo, es solamente la presencia del cuerpo ante el espejo. Pues esto mismo es la vida: «velut imago ab obiecto, tanquam anima et speculo tanquam corpore fluens» (9).

---

(8) Capítulo V, pág. 11. Ed. cit.
(9) Capítulo V, pág. 11. Ed. cit. Véanse los caps. III, IV y V, págs. 5 a la 11. Ed. cit.

Aunque, al hablar del lugar, se refiere y funda nuestro Autor en el concepto aristotélico de éste: «extrema ambientis superfices», Sánchez manifiesta su disconformidad con la doctrina del Estagirita: «nos enim aliter sentimus»; pero no explica qué es el lugar a juicio del Profesor de Tolosa (10).

A pesar de que Aristóteles es el autor en que principalmente se basó Sánchez para escribir este tratado, en bastantes ocasiones le censura y critica abiertamente. Así niega que, como creía el Estagirita, esté la causa única de la mayor o menor duración de la vida en el cuerpo del sér viviente; y sostiene que, además del cuerpo, influye notablemente el alma en la duración de la vida (11). Rechaza que, cual comunmente se pensaba siguiendo al Estagirita, en los séres sublunares resulte toda mixtión y composición de la conmixtión del frío y del calor, y de la sequedad y la humedad; y afirma que el temperamento es sólo la mixtura del calor y la humedad (12). Y, por último, no sólo dice que trata de la mayor o menor duración de la vida porque Aristóteles estudia equivocadamente este asunto, sino que, con gran seguridad y aplomo, afirma que se verá cuán confusa e insuficientemente desenvuelve el Estagirita este tema si se le compara con su tratado, el de Sánchez (13).

La tendencia del Escritor de Tuy es simpática por lo que tiene de razonable libertad de pensar y de independencia de criterio. Pero en cuestiones científicas opinables hay que reconocer en el *Tractatus de longitudine et brevitate vitae* bastantes defectos: de forma y de método: repeticiones, digresiones...; y de fondo, como el sostener que la vida es quietud y no actividad, el rechazar al noción aristotélica del lugar sin sustituirla por otra alguna...

In lib. Aristotelis Physiognomicon, commentarius.

Es una obrita muy breve, 9 páginas, y de escasa importancia. En el proemio afirma Sánchez que compone este comentario, que parece una lección de cátedra, porque, a pesar de los muchos autores que habían trabajado por esclarecer y explicar las obras aristotélicas, no conocía ninguno que se hubiera preocupado de declarar el *Physiognomicon*, no obstante necesitarlo mucho este libro por ser conciso y frecuentemente incompleto y oscuro.

Abre el trabajo una breve introducción, en la que Sánchez define

(10) Capítulo XXIII, págs. 25-27. Ed. cit.
(11) Caps. VI, VII y IX.
(12) Capítulo XII.
(13) Capítulo I.

la Fisiognomía, concreta el objeto y fin de esta disciplina, indaga quién fué el antor del *Physiognomicon*, y expone el método o modo de proceder de este libro. Luego va el cuerpo del tratado: primero transcribe el texto que se va a explicar, aunque no le copie íntegramente; y después le comenta, sirviéndose para ello, no sólo de su propio juicio, sino de las doctrinas del mismo Aristóteles, y, a veces, hasta de versos de Homero, Horacio, Tibulo y Ovidio. El comentario no abarca todo el *Physiognomicon:* Sánchez deja de explicar lo que cree menos difícil y que, por esto mismo, puede más fácilmente ser entendido por el lector. No se muestra Sánchez muy partidario de la Fisiognomía o conocimiento de las cualidades del alma por medio de los signos y caracteres del cuerpo.

De divinatione per somnium, ad Aristotelem.

Aun cuando por el título de este librito pudiera creerse que es un comentario a Aristóteles, no es ese el carácter propio de este estudio. Sánchez trata aquí, como lo dice en el comienzo del trabajo, de la adivinación por medio de los sueños, tema sobre el cual escribió el Estagirita, aunque, a juicio del Profesor de Tolosa, lo hizo con bastante oscuridad y como rehuyendo la dificultad de la materia. Sobre la adivinación por medio de los sueños analiza Sánchez las cuatro clásicas cuestiones: *an sit, quid sit, qualis sit* y *propter quid sit.*

¿Existe la adivinación por los sueños?

La existencia de la adivinación por los sueños se ha intentado probar con argumentos *a posteriori:* las Sagradas Escrituras y las historias de los pueblos antiguos, que hablan repetidamente de ella; la ciencia y las leyes, que han versado sobre ella...

También se han aducido raciocinios *a priori* para demostrar la existencia de la adivinación. Los estoicos decían: Si existen los dioses y no manifestaran de antemano a los hombres lo que ha de acontecer, sería porque no aman a los hombres, o porque ignoran lo que ha de suceder, o porque juzgan impropio de su majestad dar a conocer a los hombres los hechos futuros, o porque no pueden verificar esas revelaciones. Existen los dioses, y no dejan de amarnos; ni ignoran lo que ellos han decretado que acontezca; ni juzgan inconveniente para el hombre el conocer lo futuro, pues así él será más cauto y precavido; ni el manifestar lo venidero es impropio de la majestad divina; ni es posible que los dioses dejen de conocer y poder revelar lo porvenir. Luego los dioses han de dar a los hombres medios para conocer los hechos futuros, los cuales medios consisten en la adivinación.

El alma humana es inmortal y tiene origen divino: luego es natural que, estando más próxima a Dios y a los demás espíritus, aprenda de ellos los acontecimientos futuros, y esto lo realiza principalmente en los sueños.

Todo se hace en virtud del hado, que es la serie y el orden en las causas infalibles: luego quien posee conocimiento y experiencia de los hechos acaecidos en lo pasado, podrá colegir fácilmente lo que ha de suceder en lo futuro.

¿Qué es la adivinación?

Etimológicamente viene del latín *divis:* que nada hay más propio de los dioses como conocer y predecir lo futuro. Han definido la adivinación: Marco Tulio, el conocimiento previo y la previsión de las cosas que se tienen como fortuitas. Cardano: conjetura verdadera de lo futuro, mas no obtenida por razón y discurso. Crisipo: la facultad de conocer y de ver los signos por los que los dioses anuncian algo a los hombres. Sánchez halla deficientes todas estas definiciones, porque se refieren sólo a lo futuro. Para el Filósofo tudense la adivinación es la visión interna de las cosas ocultas, pero no obtenida por discurso alguno de la razón. Versa, pues, la adivinación sobre lo presente, lo pasado y lo futuro.

La adivinación, *¿qualis sit?*

De dos géneros: divina y natural.

Adivinación divina es la visión interna de lo oculto producida por Dios en el hombre, con independencia de toda acción natural. Esta adivinación, única que merece el nombre de tal, es certísima, ni engaña ni puede engañar. Puede verificarse en el sueño y en la vigilia, por los buenos y por los malos. No puede demostrarse por la razón natural, pero se debe creer sin duda alguna. Consta en las Sagradas Escrituras haberse efectuado. Es la adivinación legítima y propia, porque depende en absoluto de Dios.

La adivinación natural puede ser: no artificiosa, si es visión de lo oculto sin ningún trabajo mental previo; y artificiosa, si se apoya en alguna conjetura o juicio mental. Todas las adivinaciones humanas son naturales. No es posible que por sí solo adquiera el hombre conocimiento cierto de las cosas ocultas, y no hay arte ni lugar ni medios que permitan al hombre adivinar esto con certeza. Existen, sin embargo, medios que permiten a los hombres ingeniosos unir los hechos unos con otros, y así sacar por los antecedentes los consiguientes: de aquí que los hombres ingeniosos y prudentes adivinen más fácilmente que los torpes y necios. Toda adivinación humana

es puramente fortuita, esto es, no tiene certeza ni seguridad de que ha de cumplirse, aunque en algunos casos se funde en conjeturas y razones probables.

El demonio escogita y utiliza muchos medios de adivinación para así engañar a los hombres.

La adivinación, *¿propter quid sit?*

Aunque al principio de su tratado *De divinatione per somnium* dijo acertadamente Aristóteles que esta adivinación no proviene de Dios, y que, si bien los sueños son, a veces, signos o causas de los hechos que acaecen, aunque, a veces, no son ni signos ni causas de estos acontecimientos, al final de dicho libro parece que el Estagirita explica la adivinación por los efluvios o ídolos que manan de las cosas según la teoría de Demócrito, o por medio de las imágenes manifestadoras de lo futuro que los demonios transmiten a los hombres mientras éstos duermen.

Demócrito y Sinesio creían que de todas las cosas presentes, pasadas y futuras fluían unos como simulacros o ídolos, que son como espejos de ellas y que incitan a la mente a conocer dichas cosas. Tales ídolos o simulacros son la causa de la adivinación. Esta se hace más fácilmente durante el sueño que durante la vigilia, porque en aquel estado impresionan fácilmente los ídolos, pues durante el sueño el alma está como vacía y más dispuesta, por lo tanto, para recibir los efluvios que le dan a conocer las cosas. Por esta misma causa, el vacío mayor del alma, adivinan más fácilmente los hombres idiotas y tontos que los listos e ingeniosos. «Atque haec sunt et similia, dice Sánchez con marcada sorna, quae acutissimus Aristoteles hic prodere et credere videtur, cum potuisset ea omnia in fortuitorum genus rejicere, ut antea feceret» (14).

Sánchez rechaza decididamente toda esta teoría de los efluvios o idolillos para el conocimiento de las cosas. Apóyase: en que no se ha de asentir a algo por leves fundamentos; en que no se deben fingir entidades nuevas y recónditas sin razón suficiente; y en que no hay razón bastante para admitir estos efluvios e idolillos. De lo que no es, como lo pasado y lo venidero, y de lo que es con entidad instantánea, como lo presente, ¿cómo podrá fluir algo y algo tan sutil que traspase todo el tiempo? Si, pues, el fundamento de estos efluvios e idolillos es tan débil, casi nada, ¿cuáles serán esos mismos idolillos?

(14) Página 38. Ed. cit. Este tratado *De divinatione persomnium* no lleva ninguna división interna en libros, capítulos, etc.

Los futuros contingentes, sobre los que principalmente versa la adivinación, propiamente, ni son ni no son, ni serán ni no serán: porque si son contingentes son algo enteramente libre, que puede acontecer o no. Ahora bien, cuando se emiten los efluvios o idolillos, ¿se afirman o se niegan los futuros contingentes? Ni lo uno ni lo otro se puede hacer con fundamento sólido si los futuros son en realidad contingentes, ya que pueden ser y no ser. Pero no acontecerá nunca que sean y no sean. En estas circunstancias, ¿cómo podrá verificarse la adivinación?

Por otra parte, lo que puede acontecer respecto a las cosas inferiores es infinito en cuanto al número y al tiempo, si este último es infinito, como cree Aristóteles. Pero entonces, ¿cómo podrá hacerse la adivinación respecto a lo que es infinito?

Además, si las cosas presentes, pasadas y futuras emiten esos efluvios o idolillos, éstos, ¿llevan impreso en su sér el tiempo correspondiente a las cosas a que pertenecen? Si no le llevan, fácilmente nos equivocarán y harán que tomemos, v. g., lo pasado por futuro. Si le llevan, ya no son idolillos o efluvios de las cosas, pues de la esencia de éstos es ser figura simple de alguna cosa sin connotación de tiempo.

Aun más difícil de admitir es que emitan ídolos y efluvios, no sólo las cosas permanentes, sino también los pensamientos, las palabras y las acciones, como sería necesario admitir, pues también los intentamos conocer. Y los movimientos y los sentidos, ¿cómo emitirán ídolos que nos los den a conocer?

La segunda causa de la explicación de la adivinación por los sueños es, como antes vimos, la acción de los demonios.

Aristóteles ni afirmó ni negó la existencia de los demonios, sino que evitó cautelosamente las dificultades de este tema, llamando demonio a lo que es inferior a lo divino. Los académicos, Cardano y otros físicos hablaron mucho de los demonios. Los cristianos sabemos por la Revelación que existen ángeles buenos y malos. No es posible probar racionalmente, por la sola luz de la razón natural, la existencia de los demonios. Aquí procedemos, no como teólogos, sino como filósofos. Luego no puede admitirse que los demonios sean causa de la adivinación. Por otra parte, aunque existieran los demonios, no podrían revelarnos lo oculto, porque ignoran lo futuro y son mortales.

No hay, pues, causa razonable que explique la adivinación natural por los sueños. No debe, por consiguiente, admitirse la adivinación por los sueños como fenómeno natural.

Tampoco es admisible la adivinación en estado de vigilia y rea-

lizada por diversos medios. Todo esto es fútil y erróneo. Si algo acontece según tales predicciones, sucede fortuitamente y sin relación alguna con la adivinación.

Otros explican la adivinación por los sueños suponiendo que el alma humana, que es inmortal y de origen divino, cuando, por el sueño, se desentiende del cuidado del cuerpo y ejerce actos y funciones propios, se excita a sí misma y llega así a adivinar. Otros creen que la adivinación se hace porque el alma sale del cuerpo, se reúne con otras almas y así llega a conocer las cosas futuras.

Sánchez omite el examen de la primera de estas dos opiniones. La segunda la rechaza con mucha sorna. Si ella se admitiera: 1.° El hombre estaría muriendo y renaciendo constantemente: porque la muerte no es otra cosa que la separación del alma y el cuerpo; y el renacer, la nueva unión de dichos elementos. 2.° Incurriríamos en el error de Platón, según el cual el cuerpo es la cárcel del alma. 3.° No podríamos estar ciertos de si nosotros éramos en verdad nosotros mismos, pues ignoraríamos si durante alguna de esas excursiones del alma fuera del cuerpo se había introducido en éste otra alma. 4.° No hay espíritus con quienes pueda congregarse nuestra alma al salir del cuerpo y que enseñen al alma las cosas ocultas: porque no pueden ser espíritus humanos, ya que, si lo fueran, no podrían saber más de lo que nosotros sabemos respecto a lo oculto, y nada nos podrían enseñar sobre esto; y tampoco pueden ser espíritus diabólicos, por las razones antes expuestas.

De todo esto concluye Sánchez que el conocimiento de las cosas ocultas le reservó Dios para sí; y que no debemos pretender ser iguales a Él, conociendo lo oculto, sino que deben recibir humildemente la noticia de lo oculto aquellos hombres a quienes Dios quiera otorgársela por don y privilegio singular, como fueron San Pablo y los profetas.

No existe, pues, adivinación por los sueños o por entusiasmo; sólo hay adivinación por la previsión de la operación de las causas naturales. En los sueños, el alma no conoce otra cosa que lo que se halla presente a ella, y esto no con claridad, sino por medio de fantasías y como velado por nubes. En consecuencia, no tienen virtualidad los sueños para averiguar lo oculto y lo futuro.

Pero aunque existiera la adivinación, sería inútil: porque si no se puede evitar que acaezca lo que por ella se previera, huelga el saberlo; y si se puede evitarlo, ya no es propiamente adivinación.

Es inexacto lo que afirmaba Aristóteles: que adivinen más fácil-

mente los necios y tontos que los sabios y discretos: porque éstos, fundándose en la razón, pueden preveer más fácilmente lo que ha de suceder.

Como se ve, el tratadito *De divinatione per somnium* de Sánchez es una briosa impugnación de las artes divinatorias, especialmente de las del famoso médico, matemático, astrólogo y filósofo italiano Jerónimo Cardano (1501-1576). Por conexión desenvuelve Sánchez algunas doctrinas filosóficas, que, en síntesis, quedan expuestas.

En las primeras líneas del tratado acentúa Sánchez su doctrina escéptica. ¿Qué es nuestro saber, dice, sino una temeraria confianza unida a una absoluta ignorancia? ¿Quién se atreverá a sostener que comprende algo de cuanto está contenido en el ámbito de la naturaleza si todo va envuelto en tan grande variedad, inconstancia y contrariedad de cosas, y rodeado de oscuridad y tinieblas densísimas? Cuando existe tan poca concordia entre los que enseñan, cuando el ingenio humano es tan escaso y tan débil, y cuando el saber está rodeado de tan enormes dificultades, ¿qué será lo que logremos saber con perfección? Con los labios, todos loamos la verdad; pero de hecho, o ignoramos la verdad o huímos de ella; y si la hallamos, luego la combatimos. En cambio, a la falsedad la abraza el mayor número de los hombres. De aquí que muchos tengan lo falso por verdadero. La verdad es una; pero los errores son múltiples, infinitos. Por esto los sabios, que siempre son pocos, callan mientras que los ignorantes, que son casi infinitos, hablan y afirman (15).

De este escepticismo queda a salvo la doctrina católica: Sánchez no es escéptico, sino creyente, respecto a todas las verdades reveladas. Así, hablando de los ángeles y los demonios, dice textualmente: «At nos quibus illuxit veritas per Evangelium Domini nostri Iesu Christi, et fatemur bonos et malos daemones esse, ut tales agnoscimus quales sacra scriptura depingit, idque nullo rationis lumine, quae in hoc ut et in aliis naturae miraculis caligat omnino, sed sola fide victi, captivantes intellectum ad illius obsequium, ut ait Divus Paulus. Proindeque daemones esse certe credentes, non tamen aliquibus rationibus id convinci posse affirmamus» (16).

Los méritos y defectos de este tratado son idénticos a los que ya hemos señalado en otros libros filosóficos de Sánchez. Hay en él alguna digresión tan larga, que hasta el propio Autor lo reconoce y

(15) Véanse las págs. 43 y 44 de la ed. cit.
(16) Página 60. Ed. cit.

confiesa este defecto, como cuando dice: «Sed plus se extendisse videtur oratio de demonibus quam oportuisset» (17).

Como fuentes, Sánchez se sirvió para escribir este estudio de la Santa Biblia y de varios tratados clásicos de Aristóteles, Hipócrates, Plutarco...; pero, principalmente de la obra *De divinatione* de Cicerón.

IV. Análisis del libro «De multum nobili et prima universali scientia. Quod nihil scitur».

Según dice Sánchez en la dedicatoria de este tratadito a Diego de Castro, fechada en Tolosa de Francia en 1581 (18), tenía concluído este libro ya hacía tiempo, pero no pensaba publicarle hasta que transcurrieran nueve años de haberle terminado; mas al hallarle roído por la polilla y los ratones entre los papeles de su biblioteca antes de que transcurriera el plazo fijado, determinó darle a luz inmediatamente, porque creyó que si lo demoraba más tiempo podía no tener ya manuscrito que limar ni que imprimir. Entregole, pues, a las prensas; y el libro salió a luz en 1581 estampado en Lyon *apud Antonium Gryphum*. Después, este tratadito fué incluído en el último lugar de la edición general de las obras médicas y filosóficas de Sánchez, que, en 1636, publicaron los hijos de éste en la tipografía de Pedro Bosc, de Tolosa de Francia. Que yo sepa, el *Quod nihil scitur* ha sido vertido: al portugués, por Basilio de Vasconcelos (19); y al castellano, por un traductor anónimo (Don Jaime Torrubiano?) para la *Biblioteca Renacimiento* (20). Desde un principio, y a pesar de ser «el *Quod nihil scitur*, obra... de... muy pocas páginas y [de] estar escrita con rapidez, ligereza y gracia de estilo que ciertamente convidan a su lectura, ha sido hasta el presente, dice Menéndez y Pelayo, mucho más citada que leída» (21).

El análisis ordenado del libro de Sánchez es dificilísimo de hacer, porque en el *Quod nihil scitur* no hay orden: abundan las digresiones, que muy frecuentemente obligan al Autor a tener que recordar a donde se proponía ir para tornar al camino que había abandonado;

---

(17) Página 70. Ed. cit.
(18) No expresa la data ni el mes ni el día.
(19) Números 6-17 de la *Revista de Historia*, 1913.
(20) Colección *Gil Blas*, Madrid, sin expresar el año, pero en fecha reciente.
(21) *De los orígenes criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant. Ensayos de crítica filosófica*, pág. 181. Ed. cit.

son frecuentísimas las repeticiones; no se ve concatenación interna de muchas de las ideas que se exponen; no hay continuidad en la argumentación...; en una palabra: falta el orden. Si, pues, la exposición de la doctrina de este libro ha de ser ordenada, el orden ha de ponerle el expositor, ya que el Autor no le tiene.

En el prólogo, que Sánchez dirige al lector (22), fechándole en Tolosa de Francia el 1 de enero de 1576, cuenta el Médico tudense la historia de este su libro y declara el fin que se propuso al escribirle. El deseo de saber es natural e innato en los hombres, pero poquísimos son los que alcanzan la ciencia. Esto fué puntualmente lo que aconteció a Sánchez. Sintió desde joven el anhelo de saber, trató de conocer la naturaleza; pero nada halló que, conocido con certeza, le diera satisfacción y reposo. Hojeó los libros de los filósofos, preguntó a los maestros; pero ninguno le mostraba la verdad absoluta, y nadie le enseñó doctrinas que pudieran satisfacerle plenamente. Entonces el Escéptico gallego resolvió abandonar los caminos externos que había creído pudieran conducirle a la verdad y a la certeza; se reconcentró en sí mismo, en el propio yo, y lo puso todo en duda, como si hasta aquella fecha ningún hombre hubiera enseñado doctrina alguna filosófica, buscando siempre el conocimiento verdadero de las cosas; pero en vano. Trató entonces de subir hasta los primeros principios, para tomarlos como puntos de partida y conocer así más fácilmente la verdad; pero cuanto más pensaba más dudaba, sin llegar nunca al conocimiento perfecto de la verdad. Desesperado y lleno de angustias, tornó Sánchez a los medios externos del conocimiento. Preguntó otra vez a los maestros por la verdad filosófica; y cada uno le contestó a su modo con una ciencia subjetiva, imaginaria, sin consistencia, totalmente inservible para conocer con verdad y certeza las cosas naturales. En esta situación de espíritu, Sánchez escribió su libro, dirigiéndole a los hombres de criterio propio e independiente; y trata, no de enseñar la verdad, aunque, si bien es cierto que ésta no estaba aguardando para manifestarse a que viniera al mundo Francisco Sánchez, tampoco estuvo esperando a Aristóteles ni a ninguno de los filósofos. Sánchez intenta buscar la verdad; pero sin confianza de conseguirla, ni, menos aún, de poseerla. Va a examinar los principios

(22) Este prólogo fué traducido al castellano por Menéndez y Pelayo muchos años antes de que saliera a luz la versión castellana del *Quod nihil scitur* de la *Biblioteca Renacimiento.* El inmortal santanderino incluyó este prólogo en su disertación *De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant.*

de las cosas, los fundamentos de la Filosofía, que son cimiento de todas las ciencias y singularmente de la Medicina, que el Escritor gallego profesaba. El fin del *Quod nihil scitur* le expresan a maravilla estas palabras del prólogo: «Tu igitur quisquis es eiusdem mecum conditionis, temperamentique: quique de rerum naturis saepissime tecum dubitasti, dubita modo mecum: ingenia nostra naturamque simul exerceamus» (23). Propónese, pues, Sánchez, no demostrar que nada sabe, pues logrado esto algo sabría, sino simplemente enseñar a dudar; hacer ver que la duda universal es consecuencia necesaria supuestas las condiciones del conocimiento humano; y que la única posición razonable es la del escéptico.

Tendiendo a este fin, Sánchez va examinando los obstáculos que impiden al hombre conocer algo con verdad y certeza. Para nuestro Escritor, respecto al conocimiento humano todo es cuestión de nombres; y lo que generalmente se entiende por ciencia, por definición y por demostración, es algo totalmente imposible. Además, el conocimiento humano está imposibilitado para lograr la verdad y la certeza por parte de los tres términos o elementos que necesariamente intervienen en él: el objeto, el sujeto cognoscente y el acto del conocimiento. Este es, a mi juicio, el único orden que se vislumbra en el caos del *Quod nihil scitur;* y, por esto, procuraré presentar el contenido de este libro dentro del marco indicado.

En el conocimiento humano todo es cuestión de nombres, no de realidades; y las definiciones reales, no meramente nominales, son imposibles para el hombre. No podemos conocer las naturalezas de las cosas; y al que diga que esto no es cierto, porque las definiciones nos demuestran las naturalezas de las cosas definidas, pidámosle una definición siquiera que tal logre, que no la dará, porque no la hay. Ponemos nombres a las cosas sin conocer las verdaderas naturalezas de éstas; y de aquí nace una perpetua duda sobre los nombres, y un engaño incesante por parte de las palabras.

Se dirá que se define el hombre, con definición real, animal racional y mortal; pero en vano, porque las tres palabras de la definición son tan dudosas y vacías como el término hombre, que se quiere definir por medio de ellas. Si para declarar lo que son los tres términos incluídos en la definición del hombre se pretende ir definiéndolos por

(23) Página 7 de la edición del *Quo dnihil scitur...* Francofurti. Sumptibus Ioannis Berneri... M.DC.XVIII, que es la que utilizo para este estudio. Me sirvo del ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander, signatura: R-IV-10-40.

sus respectivos géneros y diferencias hasta llegar a lo último y de donde no es posible pasar, esto es, al ente, tendremos que dudar de cada uno de los términos que se empleen, incluso del ente: porque todos son igualmente vanos y dudosos. Si el hombre es un solo sér, una cosa, ¿por qué significarle con tantos nombres como corresponden a esos géneros: ente, sustancia, cuerpo, viviente, animal, hombre y, por último, Sócrates? O todas estas palabras son sinónimas o no lo son. Si lo primero, huelgan, hay superfluidad en su empleo. Si lo segundo, ninguna de ellas significa propiamente lo que se trata de expresar: el hombre, cuando hay que emplear tantas para este fin. Si se replica que todos esos nombres corresponden a distintas cosas y realidades que existen en el mismo hombre, el cual es ente, y sustancia, y cuerpo, etc., se ha de considerar que con esta réplica se aumenta aun más la duda: porque si no entendemos ni conocemos exactamente y bien lo que tiene magnitud y corpulencia y es perceptible por los sentidos, el hombre, ¿vamos a poder entender y conocer exactamente todas esas divisiones y subdivisiones que se quieren hacer en el hombre y que escapan a la percepción de los sentidos, que son los jueces más seguros del conocimiento? No sabemos, pues, qué es lo que en el hombre se llama animal, viviente, cuerpo, sustancia, ente; ignoramos qué significa lo que se expresa con los nombres de naturaleza, cualidad, alma, vida... Todos, aun los más autorizados como hablistas clásicos, usan y aplican caprichosamente las palabras.

La que se denomina ciencia es asimismo algo imposible y vano. Dice Aristóteles que ciencia es hábito adquirido por demostración; pero esto es ininteligible, es definir lo oscuro por algo aún más oscuro.

¿Qué es hábito? Cuanto más queramos esclarecerlo más oscuro lo ponemos. Para aclararlo se acudirá a los predicamentos, y, por último, al ente. Los predicamentos son una serie de palabras, unas comunísimas, otras menos comunes, y otras propias, que hacen aun más confuso e ininteligible lo que quieren declarar. A esto, oscuridad, ficciones, bagatelas, se reduce la Lógica de Aristóteles y las Dialécticas que escribieron otros autores posteriores a él. El entendimiento agente, que es quien fabrica lo que los filósofos llaman universales, es una quimera oscureciente, no una realidad iluminadora, como equivocadamente creen el Estagirita y los peripatéticos. Toda la teoría de los términos, las proposiciones, etc., y cuanto a esto se refiere, son embrollos, sutilezas, vaciedades, nada: ficciones sobre ficciones, verdadera ciencia de sofismas.

Dijo Aristóteles que la ciencia es hábito adquirido por demostra-

ción; pero, ¿qué es demostración? Se la define: un silogismo que engendra ciencia; y así se incurre en un verdadero círculo vicioso. Por otra parte, toda la ciencia de los silogismos es difícil, larga, sutilísima y, sobre todo, futil y nula, imposible de que con ella se desvanezca cualquiera duda o se pruebe algo. Cuanto hay en las obras de Aristóteles es cuestión de nombres. El verdadero filósofo fué Sócrates, que sabía que no sabía nada. Ni Aristóteles, ni ninguno de los filósofos posteriores a él han dado jamás con la ciencia; y si alguien halla alguna vez la verdadera ciencia, que la muestre, para que la examinemos y conozcamos todos. Es falso que la demostración produzca el hábito científico. La demostración, según indica hasta la misma palabra, sólo muestra la cosa que se trata de llegar a conocer, pero no la da a conocer. Jamás comprendió Sánchez doctrina ni proposición alguna de Aristóteles ni de ningún otro filósofo; pero, excitado por la lectura de sus tratados, para no ser arrollado por sus contradicciones y vaciedades, les abandonó por completo y trató de fijarse directamente en las cosas, para llegar a ellas por sí mismo. Para esto es para lo que sirven las demostraciones de los filósofos.

Es necedad buscar la ciencia sólo en los libros de los filósofos, cuando se la debe buscar en las cosas mismas. Si hubiera alguna ciencia, nacería del entendimiento, no forzado por la demostración, sino por la libre percepción intelectual de la realidad. La ciencia no puede ser otra cosa que una visión interna. Lo que los filósofos y dialécticos denominan ciencia es amasijo de conclusiones ficticias. La ciencia tampoco puede ser el amontonamiento de muchas cosas en la mente: porque esto, y el hábito de muchas cosas existentes en la memoria, no es ciencia si antes no han sido conocidas por el entendimiento.

Platón dijo que saber es recordar; que el alma, antes de unirse con el cuerpo, lo sabía todo; que, por la unión con el cuerpo, todo lo olvidó; y que, unida con él, va recordando paulatinamente algunos de sus conocimientos anteriores. Pero esta teoría es un verdadero sueño, que ni la razón ni la experiencia confirman. Si antes de unirse con el cuerpo supiera algo el alma, habría que preguntar si este saber era o no recuerdo. Si no era recuerdo, ya es falso que el saber en general sea un recuerdo. Si ese saber era recuerdo, habría que hacer respecto a él idéntica pregunta; y así sucesivamente, o se procede hasta lo infinito, o se llega a un saber que no sea recuerdo de conocimientos anteriores. Si saber es recordar, ¿por qué no se usan como sinónimas las palabras saber y recordar? Los animales, sin duda al-

guna, recuerdan; y nadie dice que saben. Luego el saber, el poseer ciencia, no es recordar.

Para tener ciencia de algo, no basta que esto se halle en nosotros: que en nosotros están el alma, el entendimiento..., y de ninguna de estas cosas tenemos sabiduría ni ciencia.

Dícese, también, que saber, tener ciencia, es conocer las cosas por sus causas; pero esta definición está erizada de oscuridades y dificultades. No parece necesario conocer la causa eficiente de una cosa para conocerla a ésta: pues, ¿qué falta puede hacer conocer a mi padre para conocerme a mí? Además, si el conocimiento de la causa eficiente fuera necesario para conocer perfectamente la cosa, habría que conocer también la causa eficiente de la anterior causa eficiente, y así hasta lo infinito; por donde sería imposible el conocimiento perfecto y científico de algo. Lo propio puede decirse de la causa final. Y si se asegura que para conocer perfecta y científicamente una cosa hay que conocer, por lo menos, sus causas material y formal, adviértase que entonces habría que empezar conociendo perfecta y científicamente la materia y la forma; y, para esto, conocerlas, a su vez, por sus respectivas causas material y formal. Ahora, o no existen tales causas, y entonces ese conocimiento perfecto y científico resulta imposible, o, si existen, habría que conocer las causas materiales y formales de las anteriores causas materiales y formales, y así hasta lo infinito. Luego la ciencia no puede ser el conocimiento de una cosa por sus causas.

Parece que la noción que Sánchez acepta de la ciencia, aunque como mero supuesto para hacer ver que ella es imposible y que nada se sabe, es esta: «Scientia est rei perfecta cognitio» (24). Pero esta explicación es puramente nominal: no es posible dar el género ni la diferencia de la misma. ¿Quién sabe lo que es conocimiento? Se puede decir que es la comprensión de la cosa, la perfección de la intelección, o cualquiera otra frase semejante; pero todo ello es igualmente oscuro y dudoso. Si, para saber lo que es el conocimiento, nos ponemos a pensar, a fin de conocer así el conocimiento, éste da, sin duda, testimonio de sí; pero cada cual creerá que el conocimiento es precisamente lo que a él le parece; y, como estos pareceres individuales son diversos y aun contrarios, ¿quién resolverá el litigio, fallando sobre cuál de todos ellos es el verdadero conocimiento? Cada uno decimos lo que pensamos, nuestra verdad; pero

---

(24) Página 40. Ed. cit.

esta verdad no es la de los demás, no es la verdad de todos, la verdad absoluta.

Por consiguiente, nada sabemos. Toda ciencia es ficción: porque la ciencia se ha de adquirir por demostración, y ésta supone definiciones, y como las definiciones no pueden probarse, sino que hay que creerlas y admitirlas sin prueba, para la demostración hay que partir de definiciones que son meros supuestos: luego la ciencia que de aquí pueda resultar será puramente ficticia y vana. Lo propio se puede decir de los primeros principios de la ciencia, que, según todos, no se pueden probar y hay que suponerlos y admitirlos sin demostración. Luego la ciencia siempre es algo vano, sin base sólida y firme: luego la demostración y la ciencia son cosas imposibles. Por consiguiente *nihil scitur.*

Examinando separadamente los tres elementos que intervienen en toda ciencia: el objeto conocido, el sujeto cognoscente y el acto del conocimiento, resulta que la ciencia es imposible, que nada se sabe.

Por lo que hace al objeto conocido la ciencia es imposible: porque las cosas que se pueden conocer, atendidos los individuos y especies de las mismas, son tal vez infinitas. Lo infinito es un obstáculo para el conocimiento: porque, como se dice que para conocer algo científicamente hay que conocer sus principios, si lo que se va a conocer es infinito, habría que conocer sus principios, la materia y la forma, por lo menos, los cuales serían infinitos también; y de lo infinito no hay ciencia. Aunque las cosas fueran finitas, la ciencia sería imposible: porque no conocemos el primer principio de las cosas, del que se derivan todos los demás: luego no tenemos ciencia de las cosas. A Dios, primer principio, ¿quién de los hombres le conoce perfectamente? Además, como las cosas están mutuamente concatenadas, para conocer perfectamente una de ellas, es menester conocerlas todas; y, ¿quién podrá lograr el conocimiento de todas las cosas?

La ciencia posible es una sola: la de las naturalezas de las cosas; y si esta ciencia se alcanzara serían perfectamente conocidas todas las cosas. No puede haber ciencia ni de las especies ni de los individuos. No puede haberla de las especies: porque son fantasías, nada, que sólo existen séres individuales; y si alguno afirma la existencia de los universales, que nos los muestre, si puede. No puede haber ciencia de los individuos: porque éstos son infinitos, y, por lo tanto, imposibles de ser conocidos. Algunas cosas no pueden tampoco ser conocidas porque es tan grande su entidad que no podemos perci-

birla, pues debe existir proporción entre quien conoce y lo que conoce: este obstáculo se da respecto al conocimiento del infinito de los filósofos y de nuestro Dios, de los cristianos. Otras cosas no pueden ser conocidas porque tienen un ser tan diminuto que no puede percibirle la mente humana: de esta índole son, tal vez y por ejemplo, todos los accidentes, que casi son nada. Motivos que imposibilitan asimismo el conocimiento de las cosas son: la perpetua duración de algunas de ellas; la continua mudanza de otras; y la constante alteración de otras, sujetas a incesante generación y corrupción. Hay que agregar, como otro obstáculo que imposibilita el perfecto conocimiento de las cosas, la gran mezcla y confusión que entre las mismas existe; y los múltiples y variadísimos efectos que, como causa, produce una misma cosa, así como el ser producido un mismo efecto por causas diversas y aun contrarias. La variedad de las cosas, la multiplicidad de formas, figuras y cantidades de las mismas son otros tantos motivos que nos imposibilitan para conocerlas. De ningún modo sabemos cómo ocurre y se hace todo esto. Nuestra Filosofía y nuestra ciencia son, pues, un laberinto, cual el de Creta, en el que no podemos desenvolvernos ni acertar a salir.

Causa de que no puedan conocerse perfectamente todas las cosas es que todo conocimiento trae su origen de los sentidos; y éstos ven lo exterior, vil y accidental de las cosas, pero no conocen lo interior, lo sublime, la naturaleza de las mismas, a pesar de que las naturalezas son más cognoscibles que los accidentes, porque son más perfectas y más entes que éstos. Con este único medio de conocimiento es imposible que la mente pueda llegar a conocer, ni a tener ciencia: porque, juzgando de las cosas por sus simulacros, ¿puede el juicio ser verdadero y recto? Pero es que ni siquiera tenemos esos simulacros respecto a todas las cosas, faltándonos de las principales de ellas.

Por parte del sujeto cognoscente es asimismo imposible la ciencia. Nadie puede conocer perfectamente lo que no crea y hace. Sólo Dios conoce perfectamente todas las cosas. El hombre, sér imperfecto y miserable, ¿cómo va a conocer las cosas distintas de él cuando no se conoce a sí mismo?; y, ¿cómo va a entender lo abstruso y difícil de la naturaleza, incluso los séres espirituales, cuando no entiende lo que es claro, manifiesto y tangible, lo corporal, que se palpa y se gusta? Con mucha razón dijo Vives que está lleno de dificultades el conocimiento de la naturaleza. La vida del hombre es breve; lo que hay que conocer es mucho, infinito; los medios del conocimiento

son pocos; la experiencia es peligrosa; y el juicio, muy difícil. Pues, ¿qué podrá conocer con verdad el hombre dentro de estas circunstancias?

Todos los hombres están imposibilitados para conocer. Por esto, de todos los hombres que existen son poquísimos los aptos y capaces para las ciencias; y para conocerlas perfectamente no es apto ninguno: porque para conocer perfectamente debe ser perfecto el hombre, y ¿quién lo es? Dícese que el alma es perfecta, y que la imperfección que imposibilita el perfecto conocimiento procede del cuerpo; pero, aun admitiendo, por hipótesis, que tal sea la causa de la imperfección de nuestros conocimientos, se sigue que ésta es inevitable: porque, ¿quién posee un cuerpo perfecto, que le permita conocer perfectamente? Luego no es posible el conocimiento perfecto, la ciencia. No vale replicar que la intelección no depende del cuerpo, sino exclusivamente del entendimiento, del alma: porque quien entiende u oye es el hombre, sér uno, aunque compuesto de espíritu y cuerpo; y nada hace el alma sin los órganos corporales, ni el cuerpo sin el alma.

El hombre rico, por tratarse con regalo, se vuelve inepto para el estudio y la ciencia. Los pobres buscan la ciencia por fines interesados; y por esto su ciencia concluye pronto, en cuanto pueden salir de la pobreza. Todos, pobres y ricos, necesitan ser instruídos en los rudimentos de las ciencias para ponerse en camino de hacer progresos en ellas; y ¡cuán diferentes no son los medios de instruirse los hombres! ¿Cuántos maestros hay que, por distintos motivos, no enseñan la verdad sino el error? Adquirido el error en la niñez, difícilmente se libra el hombre de tal veneno. La disparidad de opiniones entre los maestros y los doctos en las ciencias arguye la incertidumbre e imperfección de éstas, pues la verdad siempre concuerda consigo misma. Basta, pues, advertir cuánta es la diversidad de opiniones entre los doctos para comprender la imperfección de los conocimientos humanos.

Por parte del mismo conocimiento es también imposible la ciencia.

Ignoramos lo que es el conocimiento. Dícese que es la aprensión, la intelección, la intuición de una cosa; pero, y ¿qué son la aprensión, la intuición o la intelección? Lo ignoramos igualmente.

La aprensión no es la mera recepción de algo: porque los animales reciben imágenes de los objetos corporales, y no los conocen. Nuestra misma alma recibe imágenes que no conoce, como cuando esas imágenese se ofrecen a ingenios torpes y remisos.

El conocimiento puede ser: perfecto, si entiende y penetra la

cosa interior y exteriormente, y este conocimiento es la ciencia; e imperfecto, que aprende de cualquiera modo la cosa, y éste es familiar a los hombres, y más o menos imperfecto según lo sea el ingenio de los mismos hombres. Este segundo conocimiento, el imperfecto, es sensitivo o intelectual; pero en ambos el sujeto cognoscente es sólo uno, el hombre, la mente, que es quien conoce así lo exterior como lo interior.

Los sentidos no conocen, sólo reciben lo que después sirve para que la mente conozca, como el aire no conoce aunque recibe los colores que ofrece a la vista y ésta percibe.

Las cosas que conoce la mente son de tres modos: unas completamente externas, sin que la mente tenga intervención alguna en la entidad de las mismas, como el color, el sonido, el calor, etc. Estas cosas son conocidas mediante la imagen que imprimen en un órgano apto, imagen que este órgano transmite después a la mente y que sirve para que ésta conozca. Otras cosas conocidas son completamente internas, como el entendimiento, la fantasía, la voluntad, la ira, etcétera. Estas cosas internas, unas son independientes de la acción del entendimiento, como la voluntad, el miedo, etc., y otras ni son ni existen totalmente sin la acción del entendimiento, cual la intelección reflexiva del propio pensamiento, etc. Todas estas cosas internas las conoce el entendimiento directamente y por ellas mismas. Finalmente, otras de las cosas conocidas son en parte internas y en parte externas, como son las que llegan a la mente revestidas de accidentes corpóreos, de los que son despojados por la inteligencia, que considera, compara, etc., lo que queda en esas cosas después de prescindir de los accidentes corporales que en ellas existen. Estas últimas cosas son conocidas en parte por las imágenes y la acción de los sentidos, y en parte directamente y por sí mismas.

En el conocimiento de lo que es externo, el entendimiento alcanza algo de lo exterior de la cosa, como la figura del hombre o de cualquier otro objeto, y así nos parece que llegamos a conocer las cosas por medio de sus respectivas imágenes; pero en el conocimiento de lo que es meramente interno nada encuentra el entendimiento que pueda comprender, y procede a tientas, como los ciegos. Al contrario, el conocimiento de lo interno es más cierto que el conocimiento de lo externo. No cabe duda que estamos más seguros de que ahora pensamos o queremos o detestamos algo que de que vemos un templo o un hombre, v. g. Después de lo que existe en nosotros o se hace en nosotros, el conocimiento más cierto es el que se verifica por medio

de los sentidos. El más incierto de todos nuestros conocimientos es el que se realiza por medio de la razón: éste es sólo conjetura, opinión, duda.

Luego no puede ser ciencia lo que se obtiene por silogismos, divisiones, etc., esto es, por actos del discurso de la razón. Si del mismo modo que percibimos por medio de los sentidos las cualidades externas de las cosas pudiéramos comprender la razón o naturaleza interna de las mismas cosas, entonces sabríamos y tendríamos ciencia en realidad de verdad; y como esto no lo ha alcanzado ningún hombre, resulta que nada sabemos. En el conocimiento de las cosas externas, que se obtiene por los sentidos en la sensación, hay, por lo menos, dos medios: uno interno, v. g., el ojo; y otro externo, el aire; por ejemplo; pero con ninguno de los dos se conoce perfectamente cosa alguna, porque lo que se conoce perfectamente ha de conocerse directamente y por sí mismo, nunca por medio de otra cosa.

Luego ahora, que conocemos las sustancias por medio de los accidentes, que esconden y ocultan aquéllas, y que la mente se informa de las cosas a través de los sentidos, ¿podremos saber algo perfectamente y tener ciencia, que ha de versar sobre las sustancias? Tampoco podemos saber ni tener ciencia de los accidentes: porque, aunque son percibidos por los sentidos, no llegan a nosotros ellos mismos, sino sus imágenes, y engañan frecuentemente a los propios sentidos. Son innumerables los casos de engaño por parte de los sentidos, originados del medio externo o interno de la sensación, de la posición del órgano, o por otros motivos.

Quien quiera saber algo no tiene otro medio que contemplar las cosas en sí mismas, directamente; pero ¡cuán penoso, ambiguo e incierto es este procedimiento! Aún más: supuestas las condiciones y circunstancias del conocimiento humano, la contemplación directa de las cosas es imposible.

Dos medios supletorios existen, que, si bien no proporcionan ciencia perfecta, enseñan algo, no obstante: la experiencia y el juicio, no separados, sino mutuamente unidos. Los experimentos son, a veces, engañosos y difíciles, y aunque lleguen a ser perfectos, nunca enseñan la naturaleza, sino sólo los accidentes de las cosas. El juicio se funda en los datos de la experiencia: luego versa siempre sobre lo externo, y aun esto lo conoce incompletamente, no pudiendo pasar de puras conjeturas respecto a las causas de las cosas. No hay otra ciencia más perfecta que sea posible para el hombre. Y aun estos

medios, la experiencia y el juicio, ¿para cuántos hombres llegan a ser perfectos?

La mucha experiencia hace al hombre prudente y docto. Quien trate de saber algo ha de estudiar incesantemente, leer lo que han enseñado otros, y comprobar por sí mismo las experiencias que otros han realizado, porque las experiencias ajenas pueden producir fe, pero no ciencia.

Para la rectitud del juicio tiene el hombre innumerables obstáculos, nacidos de causas múltiples y diversas: Los doctos se engañan frecuentemente al juzgar; el vulgo no es de extrañar que yerre en sus juicios; y, engañándose tantos al juzgar, así doctos como indoctos, ¿crees tú que vas a alcanzar la verdad? ¿En qué fundas tu pretendida superioridad sobre los demás?

Luego por razón de los tres términos que intervienen en la ciencia: objeto, sujeto y conocimiento, el hombre está imposibilitado de alcanzar lo que exceda a lo externo, limitado y mutable. Luego la ciencia es imposible. Por consiguiente, *nihil scitur.*

V. Juicio de Sánchez como filósofo.

El carácter y la nota distintiva de Sánchez como filósofo, según manifiestamente da a ver el *Quod nihil scitur*, es ser, más bien que escéptico, agnóstico, que inicia, a la vez, una dirección positivista y neokantiana muy anterior al Filósofo de Koënisberg. Para Sánchez, si no se cuenta con otros medios que el silogismo y los libros, nada se sabe, ni nada se puede llegar a saber; pero existe, no obstante, un medio que permite saber y conocer algo: la intuición, la contemplación directa de la realidad de las cosas, llevada a cabo por la experiencia y la inducción, y completada por el juicio. «La originalidad de Sánchez, dice Menéndez y Pelayo, consiste en ser un escéptico empedernido en cuanto a toda realidad metafísica superior al mundo de los fenómenos, y un fogoso creyente en los resultados de la ciencia experimental» (25). «La filosofía de Sánchez es, mucho más que la de Vives, un verdadero *ars nesciendi.* Niega demasiado para ser un verdadero escéptico; hoy más bien le llamaríamos agnóstico» (26).

(25) *De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant. Ensayos de crítica filosófica,* pág. 187. Ed. cit.

(26) Op. y ed. cits., pág. 203.

El escepticismo de Sánchez no llegó nunca a lo religioso: en los dogmas de la fe, el Médico gallego jamás vaciló, sino que resueltamente asintió a la verdad de todos los artículos del Cristianismo, sin admitir sobre ellos la menor duda; como él escribía: «Certa enim est fides nostra» (27).

Este escepticismo de Sánchez no es totalmente original: las dudas y observaciones del Escritor gallego vienen a ser las mismas de los escépticos de todos los tiempos; pero, aparte de que el Médico tudense no presumió de originalidad, sino que paladinamente reconoció que: «nihil dictum quin dictum prius; ostendasque veteres aliquos ante te idem quod tu nunc dixisse» (28), Sánchez tiene la novedad de reforzar las razones de los antiguos escépticos con infinidad de datos, pormenores y ejemplos que proporcionaban los adelantos científicos logrados hasta fines del siglo XVI. Es, pues, el *Quod nihil scitur* verdadera panoplia del escepticismo en las postrimerías de la décimasexta centuria; y ésta es una de las mayores novedades que presenta la labor filosófica de Sánchez.

Aunque no de tanto relieve como el escepticismo, tiene la doctrina de Sánchez otra nota muy personal y característica, también acentuadísima: el espíritu crítico con que juzga los trabajos y doctrinas de los filósofos anteriores, incluso de los grandes maestros; y la proclamación de independencia de criterio y de libertad filosófica, frente a toda autoridad dogmática puramente humana. Así, por ejemplo, en el prólogo del *Quod nihil scitur*, dice: que la verdad no estuvo aguardando a que apareciera Aristóteles para manifestarse a los hombres; que, porque el Estagirita haya escrito, no está obligado nadie a dejar de hacerlo; que éste no agotó la sabiduría ni llegó a conocer cuanto de cognoscible encierra la naturaleza; que el Filósofo ignoró muchas verdades naturales, otras las conoció confusamente, y respecto a otras erró evidentemente, y que, por esto, aunque el Discípulo de Platón fué, sin duda, uno de los ingenios más grandes que ha tenido la humanidad, no es dictador de la verdad ni árbitro de la ciencia; y que en Filosofía el imperio no corresponde a hombre ni a maestro alguno, sino sólo a la verdad.

Otro de los temas que sufren las censuras y críticas de Sánchez son los métodos pedagógicos en uso en el siglo XVI, y singularmente

---

(27) Página 813 de la ed. de las *Opera medica et philosophica* de Sánchez, de Tolosa de Francia, 1636.
(28) Página 135. Ed. cit. del *Quod nihil scitur.*

el predominio del silogismo y las argucias dialécticas a la vez que el abandono de la observación y del conocimiento de la realidad de las cosas. Muchos hay, dice hacia el final del *Quod nihil scitur*, que, abusando de la ciencia silogística, disfrazan de verdad el error, y logran que lo falso parezca verdadero y lo verdadero falso, prendiendo hasta a los doctos en las redes del silogismo engañador. Aristóteles escribió en vano para enseñar a precaverse de los engaños y falacias del silogismo, porque no hay triaca bastante eficaz contra un veneno tan activo y mortífero como éste. Y después del Estagirita, ¡cuántos remedios no se han propuesto peores que la enfermedad, componiendo volúmenes y más volúmenes acerca de las suposiciones, de los exponibles...! Así la Dialéctica se ha tornado en otra Circe, que convierte a sus amadores en asnos.

En toda esta parte escéptica y negativa de su labor filosófica, Sánchez se anticipó a la Filosofía moderna, formulando en el siglo XVI estas dos cuestiones: con ciencia natural, ¿es posible saber algo con verdad y certeza?; y, en caso afirmativo, ¿qué procedimiento ha de seguirse para llegar a este fin? Concretamente se anticipó a Descartes al encerrarse en las interioridades del yo (29) y sentar como punto de partida la duda, extendiéndola a todo, incluso a los primeros principios. Precedió a Locke al dudar de si los espíritus, no obstante su simplicidad, tienen alguna materia. Antes que Kant habló de lo que éste denomina tedio de pensar, que invadió también a nuestro galeno filósofo como consecuencia del estudio que realizó sobre las escuelas filosóficas; y proclamó que racionalmente no se puede demostrar ni que el mundo sea eterno ni que no lo sea; y antes que los modernos positivistas defendió lo que éstos llaman relatividad del conocimiento humano. En Sánchez están planteados, por consiguiente, muchos de los problemas de la Filosofía contemporánea, e iniciadas varias de las tendencias y soluciones modernas, años y siglos antes de que escribieran los autores que las han vinculado a sus nombres como cosas propias y personales de ellos.

Lástima que junto a la parte negativa y propedéutica de la Filosofía de Sánchez, que nos proporciona el *Quod nihil scitur*, no tengamos también la parte afirmativa y constructiva que el Escritor gallego ofrece en varios pasajes de su libro y singularmente al final del mismo, donde declara que se propone fundar una ciencia segura

(29) El «certus quidem sum me nunc haec quae scribo cogitare» de Sánchez, es, sin duda, un precedente del «cogito, ergo sum» de Descartes.

y fácil, basada, no en ficciones y quimeras ajenas a la realidad de las cosas, sino en métodos sólidos y seguros que lleven a un conocimiento científico, elevado y racional. Sánchez termina por esto el *Quod nihil scitur* prometiendo ese tratado que positivamente enseñe a lograr la ciencia: «Interim nos ad res examinandas accingentes, an aliquid sciatur, et quomodo, libello alio praeponemus: quo methodum sciendi, quantum fragilitas humana patitur, exponemus» (30).

Al lado de las buenas cualidades filosóficas que ennoblecen la personalidad del Escritor tudense, hay en él vicios y defectos lamentabilísimos: como la falta de orden, de la que ya hablé antes y en la que no he de insistir ahora; el no acabar, a veces, de desarrollar por completo el plan íntegro que había propuesto; y el limitarse, en ocasiones, a afirmar con calor y vehemencia extraordinarios, pero sin pruebas ni razones que confirmen sus asertos; el olvidarse, algunas veces, de que está escribiendo como escéptico, y a la vez que niega el conocimiento cierto y científico, no vacila en dar por supuesta la posibilidad de tal conocimiento que él concibe, como la intuición de lo singular; el admitir errores, no sólo filosóficos, sino también biológicos, cual lo son la generación espontánea y ciertas tendencias transformistas; etc., etc.

Del lenguaje de Sánchez y del valor literario de su prosa juzgó, Menéndez y Pelayo, diciendo, que el estilo del Autor del *Quod nihil scitur* es: «nervioso, impaciente y pintoresco, verdadero estilo de insurrecto literario y de periodista de oposición filosófica» (31). Algunas veces el calor con que escribe Sánchez le hace caer en chocarrería de frase, que no puede disculparse ni aun desde un punto de vista meramente estético y literario. Así, por ejemplo, hablando de los defectos de método de los malos dialécticos, escribe: «Pontem struxere in medio scientiae suae, quem asinorum pontem vocant. *An non digni sunt avena, propter praeclarum inventum?*» (32).

En resumen: Sánchez médico, astrónomo, filósofo, matemático, poeta, verdadero polígrafo: «ofrece como la quinta esencia de toda la parte negativa y demoledora del criticismo del Renacimiento», según escribió Menéndez y Pelayo (33). El *Quod nihil scitur*, si bien no es

---

(30) Página 137. Ed. cit.
(31) *De los orígenes del criticismo y del escepticismo... Ensayos de crítica filosófica*, pág. 201. Ed. cit.
(32) Página 120. Ed. cit. Lo subrayado lo ha sido por mí.
(33) *De los orígenes del criticismo y del escepticismo... Ensayos de crítica filosófica*, pág. 201. Ed. cit.

una obra aceptable y que pueda suscribirse, sí es, como dice Teófilo Braga, un libro extraordinario (34), en el que no hay palabra perdida, según afirmó el propio Menéndez y Pelayo (35).

(34) *Curso de historia da litteratura portugueza,* Lisboa, 1885, pág. 263, *Terceira epoca,* § III.

(35) Op. y ed. cits., pág. 186.

CAPITULO IX.

ERASMISTAS ESPAÑOLES.

I. Noticia biográfica de Alfonso y Juan de Valdés.

Son muy pocas las noticias ciertas que sé respecto a la vida de Alonso y Juan de Valdés (1). Fueron naturales de Cuenca; e hijos de Fernando de Valdés, noble mayorazgo, regidor perpetuo de la Ciudad, y procurador de ésta en las Cortes castellanas. Unos creen que los dos Valdeses eran hermanos gemelos; pero otros lo niegan, y piensan que Alonso nació hacia 1490 y su hermano, sobre 1501. No se sabe dónde estudiaron, probablemente en Alcalá; pero consta que uno y otro fueron instruidísimos, sobre todo Juan, que dominó con pericia el latín, el griego y el hebreo; y fué literato, teólogo, escriturario, director de conciencias, etc. Alonso sirvió al Emperador Don Carlos V; y fué secretario encargado especial de la documentación latina y apreciadísimo por el César, a quien acompañó en innu-

(1) Son muchísimos los autores que han estudiado a los Valdeses. Lo más importante, a mi juicio, de los trabajos dedicados a la biografía y bibliografía de estos dos hermanos, son las obras siguientes: *Life and writings of Juan de Valdés, otheriwise Valdeso, Spanish reformer in the sixtenth century*, de Benjamín Barron Wiffen, Londres, 1865; *Cenni biografici sui fratelli Giovanni e Alfonso di Valdesso* por Eduardo Boehmer: Esta biografía va al final de la edición hecha en Halle de Sajonia en 1860 por el propio Boehmer de *Le cento e dieci divine considerazioni de Juan de Valdés*: *Bibliotheca Wiffeniana. Spanish reformers of two centuries*, t. I por Eduardo Boehmer, Londres-Estrasburgo, 1874; *Conquenses ilustres*, por Don Fermín Caballero, t. IV; *Alonso y Juan de Valdés*, Madrid, 1875; *Historia de los heterodoxos españoles*, por Don Marcelino Menéndez y Pelayo, lib. IV, caps. II y IV, t. IV, 2.ª ed. Madrid, 1928; *Introducciones y notas* de Don José F. Montesinos a los diálogos valdesinos publicados por *La Lectura* en la colección de *Clásicos castellanos*, Madrid, 1928 y 1929; etc.

merables viajes, y a cuyo lado murió de peste en Viena en el otoño de 1532. Juan de Valdés marchó a Italia; y vivió, sobre todo, en Nápoles, donde escribió sus obras, predicó sus doctrinas religiosas, fundó una nueva secta y murió en el verano de 1541. Además de todo esto, Juan de Valdés fué gentilhombre de capa y espada de Clemente VIII, archivero en Nápoles y agente político de la corte de Don Carlos V. Ninguno de los dos hermanos contrajo matrimonio ni recibió órdenes sagradas.

II. Diálogo de «Lactancio y un Arcediano» (2).

No se sabe ciertamente cuándo se imprimió este *Diálogo*. Boehmer cree que la primera edición es de 1529; pero ésta no tiene fecha, ni lugar, ni nombre del impresor. Esta primera edición se intitula: *Diálogo en que particularmente se tratan las cosas acaecidas en Roma en el año MDXXVII. A gloria de Dios y bien universal de la República Christiana*, en 8.°, 43 hojas sin foliación. Parece que este *Diálogo* fué escrito en 1527.

El argumento del *Diálogo* (3), que, en San Francisco de Valladolid, sostienen un «caballero mancebo de la Corte del Emperador, llamado Lactancio», y que parece hablar por el propio Alonso de Valdés, y «un Arcediano del Viso que venía de Roma en hábito de soldado», «sobre las cosas en Roma acaecidas» en la primavera de 1527 con motivo del ataque a la Ciudad por las tropas imperiales mandadas por el Condestable Duque de Borbón, quien perdió la vida en la empresa, tiene dos partes: «en la primera muestra Lactancio al Arcediano cómo el Emperador (Don Carlos V) ninguna culpa en ello tiene»; y en la segunda Lactancio trata de convencer a su interlocutor de que todo esto «lo ha permitido Dios por el bien de la Cristiandad» (4).

(2) Aunque el índice sumario del Concurso pide se estudie el *Diálogo de Mercurio y Carón* antes que el de *Lactancio y un Arcediano*, yo invierto el orden porque este diálogo se compuso antes que aquél, que viene a ser una continuación del primero.

(3) Para este estudio del *Diálogo de Lactancio y un Arcediano* me sirvo do la edición de Don Luis de Usoz y Río porque no tengo a mano otra: *Dos diálogos escritos por Juan de Valdés, ahora cuidadosamente reimpresos. Año de 1850.* Sin lugar ni nombre del impresor, pero hecha en Madrid en casa de Don Martín Alegría, págs. 325 a 481 del vol. dicho. Esta edición es copia de la tirada en París en el año 1586; y forma, con el *Diálogo de Mercurio y Carón*, el t. IV de la colección de *Reformistas antiguos españoles*.

(4) Véase el argumento, pág. 330. Ed. de Usoz.

El Arcediano cuenta a Lactancio muy en secreto, «para entre nosotros», pues «los príncipes son príncipes, y no querría hombre ponerse en peligro, pudiéndolo escusar» (5), los acontecimientos ocurridos en Roma, «la más recia cosa que nunca hombres vieron» (6): que «el Emperador haya hecho en Roma lo que nunca infieles hicieron... y por su pasión particular y por vengarse de no sé qué haya así querido destruir la Sede apostólica con la mayor ignominia, con el mayor desacato y con la mayor crueldad que jamás fué oída ni vista» (7): porque los imperiales, «ni han dejado iglesias, ni han dejado monasterios, ni han dejado sagrarios: todo lo han violado, todo lo han robado, todo lo han profanado» (8). «¿Esta era la defensa que esperaba la Sede Apostólica de su defensor? ¿Esta era la honra que esperaba España de su Rey tan poderoso?» (9). Lactancio dice al Arcediano que son la pasión y el sentimiento de lo que en Roma se ha perdido quienes le mueven a hablar como habla, y que le va a hacer ver el engaño en que está; que quiere que le tengan por el mayor necio que hay en el mundo si no probare con evidentísimas razones que el Emperador no tuvo culpa en los acontecimientos de Roma, y que todo ha acaecido por justos juicios de Dios para castigar a Roma, donde, con grande ignominia de la Religión católica, reinaban todos los vicios que la malicia humana podía discurrir y para despertar con tal castigo al pueblo cristiano, a fin de que, escarmentado, viva cual debe.

Antes de desarrollar estas ideas, Lactancio protesta de que nada dice en perjuicio de la dignidad ni de la persona del Papa. Valdés quiere ser verdadero católico; y, por esto, en el prólogo o advertencia al lector, dice: «en todo me someto a la corrección y juicio de la Santa Iglesia» (10).

Determina Lactancio cuál es el oficio del Emperador: defender a sus súbditos y mantenerlos en paz y justicia; y cuál el del Papa: enseñar al pueblo cristiano con palabras y hechos, y ejercer autoridad

(5) Página 334. Ed. cit. Corrijo los disparates ortográficos que afean esta edición que no se deben a la manera de escribir ni de pronunciar el castellano cuando ella se hizo, sino a manías del Editor, que él mismo reconoce. Por esto las ediciones de Usoz me molestan en verdad, y sólo me sirvo de ellas cuando no tengo a mano otras.

(6) Página 333. Ed. cit.

(7) Página 335. Ed. cit.

(8) Página 335. Ed. cit.

(9) Página 336. Ed. cit.

(10) Página 329. Ed. cit.

espiritual. El saqueo y la destrucción de Roma acontecieron, según Lactancio, precisamente por haber hecho el Emperador lo que estaba obligado a hacer; y por haber dejado de hacer el Papa aquello que debiera haber realizado. Lo primero: porque, hallándose el Emperador defendiendo a sus súbditos, como estaba obligado, el Papa le atacó y deshizo la paz de Don Carlos V con Francia al absolver al Rey francés Francisco I del juramento que había prestado al César. Lo segundo: porque, al obrar así, el Papa, movido por malos consejos, enseñaba precisamente lo contrario a la doctrina de paz predicada por nuestro Señor Jesucristo; procuraba destruir el pueblo cristiano; y obraba contra lo que el Salvador predicó con su doctrina y su vida.

Omitiré las reflexiones que sugieren a Lactancio y al Arcediano los hechos que ocasionaron el ataque a Roma por parte de los imperiales, porque no es éste asunto filosófico. Gran parte de la culpa que Lactancio atribuye al Papa la extiende luego a los cardenales y obispos. En boca de Lactancio hay frases durísimas contra el Papa y los cardenales.

En la segunda parte del *Diálogo* declara Lactancio las causas por las cuales Dios permitió los males acaecidos en el asalto y saqueo de Roma: para castigar los vicios reinantes en la Corte pontificia; para que los Papas y los que cabe ellos estuvieran, aprendiesen a vivir como cristianos, pues como el Papa y los suyos, con el Arcediano inclusive, «no quisisteis oír las honestas reprensiones de Erasmo, dice Lactancio, ni las deshonestas injurias de Lutero, busca Dios otra manera de convertiros» (11), y permitió que los soldados imperiales saquearan a Roma y que el Duque de Borbón muriera en la empresa, para que, enardecidos con este suceso los soldados de Don Carlos V, fuera más vigorosa la justicia que Dios hizo por medio de ellos; y aunque en Roma no todos sus habitantes tenían vicios ni maldades, vino, no obstante, el castigo del Cielo por medio del ejército imperial, y con él «los malos recibieron la pena de sus maldades y los buenos, trabajos en este mundo para alcanzar más gloria en el otro» (12).

Al desarrollar estos puntos, Lactancio va exponiendo ideas, no todas muy ortodaxas y limpias de algo así como escoria protestante, sobre el culto interno e independiente en las iglesias, los pleitos eclesiásticos, las reliquias, las imágenes de los santos, las creencias popu-

(11) Página 401. Ed. cit.
(12) Página 414. Ed. cit.

lares, etc., sacando siempre a relucir los abusos y pecados de los clérigos, y recalcando mucho el pensamiento capital: que la causa de todos los males acaecidos en Roma fueron los pecados de la Ciudad, que Dios castigó por medio de los imperiales: «Verdaderamente, grandes son los juicios de Dios. Agora conozco que con el rigor de la pena, recompensa la tardanza del castigo» (13).

Tal es el *Diálogo de Lactancio y un Arcediano*, escrito en castellano «rico y flexible, a la par que vehemente y acerado», según juzga Menéndez y Pelayo (14); obra que tiene verdadera importancia en la Literatura y en la Historia política y religiosa de la España del siglo XVI (15); pero que no la tiene de ninguna clase en cuanto a la originalidad de las ideas: porque, como advierte Menéndez y Pelayo, en la parte doctrinal de este *Diálogo* «apenas hay un pensamiento ni una frase que no estén tomados de Erasmo, y bien se conoce que todo el arsenal teológico de Valdés eran los *Coloquios* y la *Moria*» (16).

Menor importancia aún tiene este *Diálogo* para la Historia de la Filosofía. Alonso de Valdés no habla en este opúsculo, ni de doctrinas, ni de métodos, ni de nada que remotamente siquiera se relacione con la Filosofía. Si al escribir este estudio yo me hubiera de guiar por mi propio juicio, y no tuviera que hacerlo sometido a un plan ajeno e impuesto de antemano, ni siquiera hubiera mencionado el *Diálogo de Lactancio y un Arcediano*; y muchísimo menos le hubiera dedicado una *consideración especial*, como reclama para él el índice de Don Adolfo Bonilla y San Martín, que sirve de base a este concurso.

III. «Diálogo de Mercurio y Carón».

La primera edición de este opúsculo no tiene fecha, aunque se imprimió en 1529. Parece que salió a luz en Italia; pero no se sabe de qué prensas (17). Titulóse *Diálogo de Mercurio y Caron: en que allende de muchas cosas graziosas y de buena doctrina, se cuenta lo que*

---

(13) Página 477. Ed. cit.

(14) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. II, t. IV, Madrid, año 1928, pág. 151.

(15) Véase el juicio de Menéndez y Pelayo sobre el contenido de este *Diálogo* en el cap. II del lib. IV de la *Historia de los heterodoxos españoles*, cap. II, n.º III, págs. 134-161 del t. IV, Madrid, 1928.

(16) Obra y ed. cits., pág. 148.

(17) Esta primera edición es gótica y ocupa 73 hojas.

ha acaecido en la guerra desde el año de mil y quinientos y veinte y uno, hasta los desafíos de los reyes de Francia e Inglaterra, hechos al Emperador en el año de M.D.XXVIII.

Parece que este *Diálogo* fué compuesto en 1528 y que es continuación del *Diálogo de Lactancio y un Arcediano.* Este termina prometiendo, al parecer, más. En efecto: cuando Lactancio habla al Arcediano de lo que el Emperador debía hacer para gloria de Dios y bien de la Cristiandad, reformando lo que en la Iglesia de Dios necesitaba reforma, dice así: «en cuanto a lo primero, el Emperador debería...» (18); pero interrumpe a los interlocutores el portero del Convento de San Francisco de Valladolid, y les hace salir de la iglesia, que «no se hizo para parlar, sino para rezar». Al marcharse precipitadamente, Lactancio advierte al Arcediano que «tiempo habrá para acabar lo que queda» (19), respondiendo el del Viso: «Holgara cosa extraña deciros lo que comenzastes; mas, pues así es, vamos con Dios: con condición que nos tornemos a juntar aquí mañana» (20).

No está firmado el *Diálogo de Mercurio y Carón.* El autor dice, en el proemio, que «algunos eran de parecer que devía poner aquí mi nombre. No lo quise hazer porque no pareciesse pretender yo desto alguna honra, no mereciéndola... Y si uviere alguno tan curioso que quisiere saber quién es el autor, tenga por muy averiguado ser un hombre que derechamente dessea la honra de Dios y el bien universal de la república cristiana» (21).

Se creyó generalmente que el autor de este opúsculo había sido Juan de Valdés, asegurando Don Bartolomé José Gallardo que Juan de Valdés compuso el *Diálogo de Mercurio y Carón* según resulta de documentos que él vió en el año 1820 entre los papeles del Archivo de la Inquisición General (22). Menéndez y Pelayo tuvo esta opinión por bastante ligera; y, fundándose en que el estilo y las ideas del *Diálogo* son casi idénticos a los del *Diálogo de Lactancio y un Arcediano,* en que el autor del primero se encuentra enteradísimo de lo concerniente a la Cancillería de Don Carlos V, y en que habla con un «amor cuasi doméstico» del Emperador, se inclina al parecer

(18) Página 479. Ed. cit.
(19) Página 480. Ed. cit.
(20) Página 480. Ed. cit.
(21) Página 2 de la edición de Don Eduardo Boehmer en *Romanische Studien,* Bona, 1881, que es la que uso para este estudio.
(22) Apud Fermín Caballero, pág. 236 de su obra *Alonso y Juan de Valdés,* Madrid, 1875.

de Don Fermín Caballero (23); y sostiene que Alfonso de Valdés colaboró activamente con su hermano Juan en la redacción de este coloquio, concluyendo que tiene «el Diálogo por obra colectiva de los dos hermanos» (24). Posteriormente, Marcelo Bataillon, Profesor del Liceo de Burdeos, publicó un documento según el cual el *Diálogo de Mercurio y Carón* no es de Juan, sino de Alonso de Valdés (25), corroborando así la sospecha que, en 1860, apuntó Young (26), y que, después, patrocinó decididamente Stern (27). El documento susodicho es un párrafo del parecer del Doctor Vélez, fechado en Murcia el 6 de marzo de 1531, que se guarda entre los papeles de la Inquisición en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. En él dice el Doctor Vélez que el Prebendado Diego de Valdés, hermano de Alonso y de Juan, está muy apenado porque le habían encontrado un ejemplar del *Diálogo de Mercurio y Carón*, compuesto por Alonso de Valdés, Secretario de su Majestad (28).

El fin de Valdés al escribir este *Diálogo*, fué «manifestar la justicia del Emperador (Don Carlos V) y la iniquidad de aquellos que lo desafiaron» (29). Para esto supone un coloquio, en las riberas de la laguna Estigia, entre: Carón, barquero del infierno, que se hallaba muy triste por causa de la pérdida que para él representaban las paces que, según había oído decir, estaban concertadas entre el Emperador Don Carlos V y el Rey Francisco I de Francia; y el dios Mercurio, que pide albricias a Carón por el provecho que a éste había de reportar el desafío que los Reyes de Francia e Inglaterra habían dirigido al Emperador Don Carlos V. Mientras Carón y Mercurio platican sobre este tema, llegan algunas almas para que Carón las transporte a los infiernos; y a medida que esto acaece aquéllos interrumpen la conversación «con algunas gracias y buena doctrina», según dice Valdés (30).

---

(23) *Historia de los heterodoxos españoles*, Lib. IV, cap. IV, pág. 191 del t. IV de la 2.ª ed., Madrid, 1928.

(24) Caballero. Op. y ed. cits., pág. 236.

(25) *Alfonso de Valdés, auteur du «Diálogo de Mercurio y Carón»*, t. I del *Homenaje ofrecido a Menéndez y Pidal*, Madrid, 1925, págs. 403-415.

(26) *The Life and trines of Aonio Paleario, Or a history of the italian reformers in the XVI century, illustred by original letters and unedited documents*, Londres, 1860, t. I, pág. 204.

(27) *Alfonso et Juan de Valdés. Thése présentée a la Faculté de Theologie protestante de Strasbourg et soutenue publiquement le 27 novembre 1869 pour obtenir le grade de Bachelier en Théologie.*

(28) Página 408 del t. I del *Homenaje a Menéndez y Pidal*. Ed. cit.

(29) Página 1 de la ed. de Boehmer.

(30) Página 1 de la ed. de Boehmer.

Por no ser materias filosóficas, sino religiosas y políticas, no debo seguir a Valdés cuando cuenta con todo detalle las rivalidades entre los Reyes de España y Francia, ni cuando, metido a censor, fustiga vicios y flaquezas al hablar de como llegaron a la laguna Estigia, y condenados para siempre: un predicador de los más nombrados; cierto consejero de un rey muy poderoso; un duque que pensaba salvarse sólo con rezar la oración del Conde; un obispo nada edificante; un cardenal desaprensivo en la administración de las rentas eclesiásticas; un consejero del rey de Inglaterra; el rey de los Gálatos, que había reinado, no en provecho de la república, sino del suyo propio, y que, aunque se denominaba cristiano, se había ocupado en jugar, cazar, burlar y andar entre mujeres; un francés harto soberbio y aprovechado secretario del rey, su señor; un religioso sin caridad ni continencia; un casado a quien, precisamente por sus doctrinas erróneas y conformes a las ideas de Valdés, parece que éste pone en camino de la Gloria...

Por la razón expuesta prescindiré, asimismo, del análisis del segundo libro del *Diálogo*, en el que hablan nuevamente Mercurio y Carón teniendo como tema de la plática lo que aconteció con ocasión del famoso desafío entre el Emperador Don Carlos V y el Rey de Francia Francisco I, interrumpiendo esta conversación algunas almas que van camino del Cielo. Son estas almas bienaventuradas: la de un rey, a quien hizo cambiar de vida un criado, advirtiéndole que era pastor y no señor, y que había de dar cuenta a Dios de sus ovejas, el cual rey, cuando estaba próximo a morir, dió a su hijo y sucesor en la monarquía consejos que contienen todo un tratado político; un obispo, que, al detallar cómo había vivido y gobernado su grey, da ocasión a Valdés para explanar gran parte de su programa de reforma de la disciplina eclesiástica y religiosa; un predicador, que, a pesar de ir a la Gloria, es sospechosísimo de protestantismo; un cardenal, que principió a serlo con simonía, pero que, al mes de recibir el capelo, se retiró a gobernar santamente una abadía; un fraile, que da buena cuenta del estado religioso respondiendo a las impertinencias erasmistas que le opone Mercurio; una mujer, algo bachillera, que trajo a buen camino a su marido y cuidó esmeradamente de sus hijos y criados; y una monja, a quien no se deciden a detener y a hablar ni Mercurio ni Carón, porque, como dice el segundo: «al fin es muger y monja, y si comienza, nunca acabará» (31).

(31) Página 103. Ed. cit.

Como detalles de alguna importancia para nuestro estudio señalaré: las frases groseras y despectivas para la Filosofía y para Sócrates, que Valdés pone en boca de Carón, cuando, contestando éste a Mercurio, que le preguntaba dónde había aprendido tanta Filosofía, dice que parte por la razón natural y parte en Sócrates, pues éste «passando en mi barca iva mareado y revessó tanta filosofía que nos cupo parte a todos los que ívamos en la barca, y yo como más principal tomé lo mejor, y lo tengo bien guardado» (32); y el diálogo entre Carón y el alma de un teólogo que llega condenado a la laguna Estigia. Los vicios que en este teólogo fustiga Valdés son los mismos de los filósofos de la Escolástica decadente.

El teólogo del diálogo dice que su profesión consiste en «disputar pro et contra y determinar quistiones» (33), que «dava a entender todo lo que quería, con falsos argumentos o verdaderos» (34); como, por ejemplo, para demostrar a Carón que éste era un macho cabrío, le suelta este donoso silogismo: El macho cabrío tiene barbas y nunca se las peina, tú tienes barbas y nunca te las peinas, luego tu eres macho cabrío. Con gran socarronería responde Carón al teólogo que le va a hacer conocer que él, el teólogo, es asno, y que lo piensa lograr, no por sofismas, sino por gentiles argumentos. Al efecto, Carón pregunta y el teólogo responde lo que sigue: «¿Que cosa es asno? —Asno es animal sin razon. —¿Que cosa es razon? —Entendimiento para seguir lo bueno y desviar lo malo. —Luego, pues, tú (concluye Carón dirigiéndose al teólogo), estando en el mundo no tuviste entendimiento para seguir lo bueno, que es la virtud, y apartarte de lo malo, que son los vicios, siguese que no tenias razon, y, no teniendola, tus propias palabras te condenan que eres asno» (35).

A continuación el barquero fustiga el método escolástico del pobre teólogo discutidor empedernido y poco aficionado a los medios propios de la Teología Positiva. Contesta el teólogo al argumento con que Carón le ha probado que el desdichado escolástico es asno: «Esso nunca yo lo hallé en mi teología»; y entonces el diálogo discurre de este modo: «C. Gentil teología era la tuya.—A. Yo nunca aprendí otra.—C. ¿Nunca leiste las epistolas de San Pablo?—A. Ni aun las oí nombrar sino en la missa.—C. ¿Y los evangelios?—A. Tampoco. —C. Pues ¿como eres teologo?—A. ¡Como si para ser teologo fuese menester epistolas leer ni evangelios!—C. Pues, ¿que leías?—A. Santo

(32) Página 14. Ed. cit.
(33) Página 55. Ed. cit.
(34) y (35) Página 55. Ed. cit.

Tomas, Nicolao de Liria, Durando y otros semejantes, y sobre todos Aristoteles.—C. Y a San Geronimo y a San Crisostomo y a Sant Ambrosio, a Sant Agustin y los otros Santos doctores ¿no los leias? —A. Algunas veces, mas pocas, porque no tenian aquella subtileza destotros. —C. *Dessos polvos vienen estos lodos.* Andaisos vosotros toda vuestra vida leyendo y aprendiendo disputas, quistiones, dubdas y dificultades, para dar a entender a los simples que sabeis algo, porque os tengan por letrados, no curais de leer la sagrada escritura ni aquellos dotores de que podriades sacar la verdadera dotrina cristiana, y assí qual es vuestro exercicio, tal es vuestro fruto que hazeis para vosotros y para los que os siguen» (36).

También manifiesta Valdés cierto espíritu crítico ansioso de reforma en los procedimientos didácticos de la Escolástica decadente; pero lo hace de pasada, entre burlas y veras, no con la detención propia de un estudio de metodología filosófica.

Por lo tanto, el *Diálogo de Mercurio y Carón* merece, a lo más, una ligera indicación, nunca una consideración especial en la Historia de la Filosofía española del siglo XVI.

El mérito principal de este *Diálogo* es literario. El es, según Menéndez y Pelayo: «monumento clarísimo del habla castellana... El ingenio, la gracia y la amenidad rebosan en él, y bien puede decirse que nada hay mejor escrito en castellano durante el reinado de Carlos V, fuera de la traducción del *Cortesano*, de Boscan. La lengua brilla del todo formada, robusta, flexible y jugosa, sin afectación ni pompa vana, pero al mismo tiempo sin sequedad ni dureza, y con toda la noble y majestuosa serenidad de las lenguas clásicas» (37).

La originalidad de ideas de Alonso de Valdés no aparece en este *Diálogo*. Ya que en el proemio al lector dice el Secretario de Carlos V que si la invención y doctrina del coloquio es buena, debe agradecerse a Luciano, Pontano y Erasmo, cuyas obras ha imitado. Así es, en efecto; sobre todo, Erasmo es el gran inspirador y maestro de Valdés, quien llega hasta traducirle *ad pedem literae*.

IV. Otras producciones de los Valdés.

Aparte de los dos diálogos estudiados y de muchos documentos de la Cancillería imperial, Alonso de Valdés publicó la *Relación de*

(36) Páginas 55 y 56. Ed. cit.
(37) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. IV, n.º 2, pág. 203 tomo IV Madrid, 1928.

las nuevas de Italia, sacándolas de las cartas que los capitanes y comisarios de Don Carlos V escribieron a éste, «assí de la victoria contra el Rey de Francia como de otras cosas allá acaecidas».

Es ésta la relación de la celebérrima batalla de Pavía, ganada por las tropas de Don Carlos V a las de Francisco I el 24 de febrero de 1525, fundada en las noticias transmitidas por los capitanes imperiales.

La edición no tiene foliación ninguna, ni expresa el año ni el lugar de la impresión. Parece, no obstante, que se hizo en 1525. Puede verse la reproducción fotolitográfica que va al final del libro de Don Fermín Caballero sobre Alonso y Juan de Valdés.

Juan de Valdés tradujo directamente del hebreo al castellano los Salmos (38) y los Santos Evangelios, al menos el de San Mateo (39); compuso el *Diálogo de doctrina cristiana* (40) y algunas otras cosas (41). Además se duda de si en realidad son de Juan de Valdés algunos otros escritos. Pero las más importantes de sus producciones literarias fueron las cuatro siguientes:

El «Diálogo de la Lengua».

Dos palabras, ante todo, sobre el autor de esta joya de la Literatura castellana. Generalmente, cuantos se han ocupado del *Diálogo* han sostenido que su autor fué Juan de Valdés (42). Pero el agustino escurialense P. Miguélez publicó en *La Ciudad de Dios*, durante los años 1918 y 1919, un estudio *Sobre el verdadero autor del «Diálogo*

(38) *El salterio traducido del hebreo en romance castellano.* Le publicó Boehmer en Bona en 1880.

(39) Editado asimismo por Boehmer en 1880, en Madrid.

(40) Reproducido en facsímil, por Marcelo Bataillon, del ejemplar, tal vez, único de la Biblioteca Nacional de Lisboa, el cual ejemplar procede de la Biblioteca del Real Monasterio de San Vivente de Fora.

(41) Como las *Cartas inéditas de Juan de Valdés al Cardenal Gonzaga*, publicadas por Don José F. Montesinos en el vol. XIV de los anejos a la *Revista de filología española* de Madrid; etc.

(42) Aunque anteriormente ya lo habían afirmado Clemencín y otros, sin embargo, Don Pedro José Pidal fué el primero que, en un artículo publicado en 1848, probó detenidamente que Juan de Valdés fué el autor del *Diálogo de la lengua*.

Puede verse este trabajo del Primer Marqués de Pidal en las páginas 113 a 142 del t. II de los *Estudios literarios de Don Pedro José Pidal, primer Marqués de Pidal*, Madrid, 1890, donde está recogido con el título *Juan de Valdés y el «Diálogo de la lengua»*.

de la lengua», según el «Códice Escurialense», defendiendo que el autor del *Diálogo* fué, no Juan de Valdés, sino Juan López de Velasco, cosmógrafo del Rey Don Felipe II. Esta hipótesis del P. Miguélez suscitó una interesante discusión literaria, de la cual, a mi juicio, salió más robustecida la sentencia general, que tiene por autor del *Diálogo* a Juan de Valdés, sobre todo después de la intervención en la polémica de Don Emilio Cotarelo, quien publicó, en el *Boletín de la Real Academia Española*, dos estudios sobre este asunto, intitulándolos: *Una opinión nueva acerca del autor del «Diálogo de la lengua»* (1908) y *Cuestión literaria. ¿Quién fué el autor del «Diálogo de la lengua»?* (1919 y 1920).

Aunque no fué editado hasta que le publicó en 1737 Don Gregorio Mayans y Siscar (43), Juan de Valdés compuso de 1535 a 1536 un coloquio intitulado *Diálogo de la lengua*. Sostienen éste (44) cuatro personas: Marcio, el propio Valdés, Coriolano y Pacheco, a quien después se le apellida Torres. Hay también en el *Diálogo* un amanuense, que, escondido, escucha la conversación y la transcribe luego puntualmente.

Valdés, a requerimiento de Marcio y para satisfacer los deseos de éste y de Coriolano de conocer bien la lengua castellana (Pacheco la sabía perfectamente, pues era español), «porque... en Italia assí entre damas como entre cavalleros se tiene por gentileza y galanía saber hablar castellano» (45), y para declararles ciertas dudas y dificultades lingüísticas sobre la ortografía, el vocabulario y el estilo de la lengua de Castilla, que hallaban en las cartas que Valdés les dirigiera durante el tiempo que había estado alejado de ellos, va dando razón y desarrollando sus ideas sobre el siguiente plan que conciertan Marcio, Cariolano y Pacheco: «En la primera parte le preguntaremos lo que sabe del origen o principio que an tenido assí la lengua castellana como las otras lenguas que oy se hablan en España, en la segunda lo que pertenece a la gramatica, en la tercera lo que le avemos notado en el escrivir unas letras mas que otras, en la quarta la causa que lo mueve a poner o quitar en algunos vocablos una silaba, en la quinta le pediremos nos diga porque no usa de muchos vocablos que usan otros, en la sesta le rogaremos nos avise de los

---

(43) *Orígenes de la lengua española compuestos por varios autores*, t. II, Madrid, 1737, págs, 1-176.

(44) Uso la edición de Boehmer en *Romanische studien*, Bonna, 1895, páginas 339-508.

(45) Página 340. Ed. cit.

primores que guarda quanto al estilo, en la setima le demandaremos su parecer acerca de los libros que estan escritos en castellano, al ultimo haremos que nos diga su opinion sobre qual lengua tiene por mas conforme a la latina, la castellana o la toscana. De manera que lo primero será del origen de la lengua, lo segundo de la gramatica, lo tercero de las letras, adonde entra la ortografia, lo cuarto de la silabas, lo quinto de los vocablos, lo sesto del estilo, lo setimo de los libros, lo ultimo de la conformidad de las lenguas» (46).

En orden a los estudios filológicos sobre el castellano, el *Diálogo* de Valdés tiene tal valor para Menéndez y Pelayo que: «Si Antonio de Nebrija no hubiera escrito antes su *Gramática, Ortografía y Vocabulario*, no tendríamos reparo en conceder al hereje de Cuenca el título de padre de la filología castellana. Fué el primero que se ocupó en los orígenes de nuestra habla, el primero que la escribió con tanto amor y aliño como una lengua clásica, el que intentó fijar los cánones de la *etimología* y del *uso*, poner reparo a la anarquía ortográfica, aquilatar los primores de construcción y buscarlos en la lengua viva del pueblo, sin desdeñar los refranes que dicen las viejas tras el fuego y que había recogido el marqués de Santillana» (47).

Lo que, según el mismo Menéndez y Pelayo, sobresale más en el *Diálogo* de Juan de Valdés es «la riqueza de menudas y sagaces observaciones» (48).

En cuanto a la técnica y a la forma Valdés «es un hombre de mundo y de corte, y no un filólogo paciente, ni entonces había otra filología que la que nace del buen gusto individual, y del estudio y comparación de las lenguas clásicas, y ésta la posee a maravilla nuestro autor. Como diálogo, el suyo no tiene pero: con tratarse de gramática, ni un punto decae el interés y el movimiento. Los interlocutores son hombres de carne y hueso, y no sombras: caracteres vivos arrancados de la realidad... después de Fernando de Rojas, y antes de Cervantes, nadie dialogó como Juan de Valdés» (49).

En cuanto a originalidad, no se ve que Valdés siguiera las huellas de nadie. Parece, pues, que el *Diálogo* posee mérito indiscutible en punto a originalidad.

---

(46) Página 346. Ed. cit.
(47) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. IV, n.º 2, t. IV, página 211.
(48) Obra, loc. y ed. cits. pág. 215.
(49) Obra, loc. y ed. cits., págs. 215 y 216.

«Alfabeto cristiano que enseña el verdadero camino de adquirir la luz del Espíritu Santo».

Compuso Juan de Valdés este coloquio en castellano; pero la edición más antigua que de él se conoce es una versión italiana, hecha por Marco Antonio Magno, e impresa en Venecia en 1546. En 1861 se reimprimió en Londres esta obra en edición políglota, que contiene: el texto italiano, que, aunque es una versión del original castellano que escribió Valdés, puede llamarse texto fundamental, pues se desconoce la primitiva redacción castellana de la obra; una traducción castellana, hecha por Don Luis de Usoz y Río; y otra inglesa, debida a Mr. Benjamín B. Wiffen (50).

Los interlocutores del diálogo son Valdés y Julia Gonzaga, hija de Luis Gonzaga, Duque de Sabbionetta, viuda de Vespasiano Colonna, y, como tal, Duquesa de Trajetto y Condesa de Fondi; mujer bastante novelesca: cantada por Ariosto, Porrino y Tasso, retratada por Piombo, amada honestamente por Hipólito de Médicis, codiciada por Solimán y de ortodoxia harto comprometida.

Dice Valdés, en la dedicatoria a Julia Gonzaga, que escribe el diálogo por mandado de la Duquesa, a fin de que se conservara así el razonamiento cristiano que tuvieron cierto día, volviendo del sermón de un predicador, que no nombra la obra, pero que, seguramente, sería Fray Bernardino Ochino, de Sena, General de los Frailes Capuchinos, orador famosísimo y austero; pero que, perdido por el orgullo, fué de tumbo en tumbo y «llegó a hacerse antitrinitario y hasta defensor de la poligamia, y acabó execrado de católicos y protestantes», según escribe Menéndez y Pelayo (51).

Declara Valdés el objeto que se propone al componer esta obra, en las siguientes frases, dirigidas a Julia Gonzaga: quiere que «se sirva de este Diálogo como se sirven de la Gramática los niños que aprenden la lengua latina, de manera que lo tome como un Alfabeto Cristiano, en el cual se aprenden los principios de la perfección cristiana, haciendo estima de que, aprendidos éstos, ha de dejar el alfabeto y aplicar su ánimo a cosas mayores, más excelentes y más

(50) Esta edición es bastante rara: sólo alcanzó 150 ejemplares, que no se pusieron a la venta. Yo me sirvo del ejemplar de Menéndez y Pelayo, que guarda su Biblioteca de Santander, Sig.: L-13-205.

(51) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. IV, n.º III, t. IV, página 233. Ed. cit.

divinas... buscar el alimento de los perfectos, el cual solamente se halla en las divinas Escrituras» (52). Para este fin, Valdés, convertido en director espiritual de la Viuda de Vespasiano Colonna, enseña a esta cuál es el camino de salvación, declarando «de dónde proceden vuestra confusión e inquietud y contrariedad [de Julia]» (53), y mostrándole «el camino por el cual os podéis librar de la una y de la otra» (54), para que la Duquesa marche por él.

Por esta somerísima indicación de lo que es el *Alfabeto cristiano* aparece bien claro que el contenido de este diálogo es religioso, teológico, ascético..., lo que se quiera, menos filosófico. No hay por qué ocuparse más de él en esta Historia.

Estudios sobre varias epístolas de San pablo.

Valdés dedicó, asimismo, a Julia Gonzága sus trabajos sobre las epístolas de San Pablo a los Romanos y primera a los Corintios. Estas cartas las tradujo Valdés del texto original griego, yendo «muy atado a la letra, sacándola palabra por palabra... y aun dejando ambigüedad a donde, hallándola en la letra griega, la he podido dejar en la castellana... pues no he pretendido escribir mis conceptos, sino los de San Pablo» (55). Acompañan a las versiones extensos comentarios en los que Valdés dice que estas «declaraciones que he escripto sobre lo que he traducido, me he llegado en cuanto me ha sido posible a la mente de San Pablo, poniendo sus conceptos y no los míos» (56).

Aspira Valdés a ser original en estos comentarios, presentando lo que escribe como hallado en la oración y consideración, no en libros de quienes antes que él trataron de este asunto. Sin embargo, según nota Menéndez y Pelayo: «a la legua se ve que [Valdés] se ha inspirado, y no poco, en Lutero, Melanchton y Bucero, cuyas doctrinas de fe y justificación acepta plenamente» (57).

---

(52) Páginas XII y XIII de la edición castellana de Usoz, Londres, 1861.
(53) y (54) Página 5. Ed. cit.
(55) Para este somerísimo estudio de ambas obras de Valdés utilizo la edición de Usoz, hecha en 1856, que forma los tomos X y XI de la colección de *Reformistas antiguos españoles.*
(56) y (58) Dedicatoria a Julia Gonzaga, pág. VII de la ed. de Usoz, t. X de los *Reformistas antiguos españoles.*
(57) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. IV, n.º III, t. IV. página 230. Ed. cit.

El fin de Valdés al publicar esta obra fué, según él dice, la edificación y adelantamiento espiritual de los prójimos. Por esto asegura, escribiendo a Julia Gonzaga: «Os envío agora estas Epístolas de San Pablo traducidas del griego en romance castellano, con la continua lición de las cuales estoy cierto que aprovecharéis mucho en la edificación espiritual; pero con tanto que no leáis con intento de saber por curiosidad y por vanidad... sino con intento de formar y fundar vuestro ánimo según estaba formado y fundado el de San Pablo» (58).

Desde luego se ve que estas obras de Valdés no son filosóficas. No hemos de detenernos, por consiguiente, en el análisis de las mismas.

La primera edición del *Comentario o declaración familiar y compendiosa sobre la Epístola de S. Paulo Apóstol a los romanos* se dice impresa en Venecia en 1556 en casa de Juan Philadelpho; y la primera edición del *Comentario o declaración familiar y compendiosa sobre la primera Epístola de San Paulo Apóstol a los Corinthios* lleva como pie de imprenta: «En Venecia, en casa de Juan Philadelpho. M.D.LVII». No obstante, parece que, en realidad, ambas ediciones se imprimieron en Ginebra y no en Venecia.

A pesar de los muchos defectos y máculas que pueden señalarse en estas obras de Valdés, hay que reconocer en él un mérito: fué quien primero tradujo del griego al castellano algunos de los libros de las Sagradas Escrituras.

«Ciento diez consideraciones».

Tratado escrito en castellano; pero impreso por vez primera en italiano, según la versión de una persona pía cuyo nombre se ignora, publicada por Celio Segundo Curión, en Basilea en el año 1550 sin nombre del impresor (59).

Componen esta obra ciento diez puntos de meditación sobre materias bastante inconexas, y dispuestas con poquísimo orden. En pocas palabras, y para no transcribir aquí el índice o tabla del libro, puede decirse que Valdés trata de la semejanza divina en que el hombre fué creado, de la felicidad del hombre, de la distinción de los hijos

(59) Tengo a la vista, y me sirvo de esta primera edición, que es rarísima. Yo utilizo el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, Sig.: R-III-1-2. Parece que se ha descubierto en Viena el texto castellano original de algunas de estas consideraciones de Valdés; pero yo no conozco ninguna edición de este texto castellano, ni sé que él se haya publicado.

de Dios respecto a los hijos de Adán, del origen de la venganza, de la dificultad de entrar en el Reino de Dios y de los medios para llegar a él, de la depravación del hombre, de las virtudes y la vida cristiana, del pecado y los pecadores, del beneficio que Dios hace a los hombres por medio de Cristo, de la libertad cristiana, de la voluntad divina, de la piedad y conducta de las personas piadosas, de la oración y consideración en cuanto medios de interpretar la Sagrada Escritura, de la mortificación, la prudencia y el reino de Cristo; de la fe, la esperanza y la caridad; de la oración, de la unión con Cristo, de la pasión y resurrección del Salvador, de la perfección cristiana, de la justificación, de la confirmación, de las perturbaciones de la fe cristiana y de las causas por las cuales los hombres yerran en punto a la fe. Como se ve no hay materias filosóficas en sentido propio y estricto. No obstante, en el libro de Valdés existen desperdigadas acá y acullá algunas doctrinas filosóficas, que procuraré recoger en lo que tienen de más saliente e interesante.

En lo que puede llamarse criterio de verdad y método didáctico, Valdés tiene algo de ontologismo, y mucho de iluminacionismo místico. Según el Escritor conquense conocemos, no sólo en Dios, sino precisamente por la inspiración que directamente hace Dios a la mente y ésta recibe en la consideración y en la oración.

Al principio del libro, en la consideración primera, dice Valdés que había pretendido entender qué significa lo que la Sagrada Escritura dice cuando afirma que el hombre fué creado a imagen y semejanza de Dios, sin conseguir nada mientras lo buscó por la lección; pero que, cambiando de método, utilizó la consideración, y entonces lo principió a entender, y aún lo que le falta de alcanzar «tengo per certo, cheme'l dará il medesimo Dio, che mi ha dato quello, ch'io poseggo» (60). Tratando Valdés de cómo debe obrar quien pretenda la justificación, dice: «prega affettuosamente Dio, che ti mandi il suo spirito, che ti sia come un sole in questo camino, per lo quale tu con la tua prudentia sola non sai ne puoi caminare; et sta attento tutto il tempo che tarderá Dio a mandarti il suo spirito... et contentati di tutto quello che Dio sa, et discontentati di tutto quello che sai tu» (61). Y, examinando cómo la oración y la consideración son los dos medios de entender e interpretar las Santas Escrituras, escribe: «Tengo per cosa molto certa et molto vera, che la intelligentia della sacra scrittu-

(60) La edición italiana de que me sirvo (Basilea 1550) no tiene foliación; solamente indica la consideración a que pertenece cada una de las páginas.
(61) Consideración XLVII.

ra li migliori, li piu certi, et li piu alti interpreti di quanti l'huomo possa trovare, sono questidui, la oratione, et la consideratione... Appresso intendo, che bisogna che questi dui interpreti o libri siano agiutati dal canto di Dio, inspirando esso colui che ora, a orare. Perche intendo che colui que ora, non essendo inspirato a orare, ora per sua propria fantasia, per suo proprio affetto, et per sua propria volontá: et non sapendo orare come conviene, non e udito nella oratione... La consideratione intendo, che bisogna essere agiutata dal canto dell'huomo, che considera con la propria esperiencia delle cose spirituali. Voglio dire, che colui che considera, habbia provato in se quelle cose, delle quali parla la santa scrittura, di maniera, che quello che sene trova et conosce dentro di se, venga ad intendere quelo che e scritto nella santa scrittura» (62).

No obstante este valor que Valdés acaba de dar a la consideración o a la propia experiencia para entender las Sagradas Escrituras, se le quita a continuación, en cuanto medio para alcanzar la verdad, pues dice que sin la inspiración y la oración inspirada por Dios, de nada vale la consideración: «et anchora intendo, che colui che puo considerare con propria esperientia, erra sempre che si mette a considerare senza haver aperto prima il libro della oratione» (63).

Esto que el hombre adquiere y cree por la revelación, por la inspiración divina, es siempre verdad, mientras que en lo que conoce y admite fundándose en otros criterios, la persuasión, etc., hay mucho falso; y aun, si se guía de estos últimos criterios, tiene el hombre mayor facilidad para creer lo falso que lo verdadero: «la difficultá con la quale le credonó coloro, che le credono per inspiratione et revelatione, mi ha condotto a questa consideratione, che coloro che credono per relatione fra alcune cose vere credano mólte false... che credono per revelatione credono solamente le vere, et delle false cosa niuna ammettano» (64).

Supuesto todo esto, es natural que Valdés anatematice y proscriba la ciencia que el hombre puede adquirir por el discurso y la razón, llegando a sostener que el deseo de saber por medio del discurso es vicio, no virtud: porque torna a los hombres presuntuosos, insolentes, impíos e incrédulos: «Havendo provata la sua sententia lo spirito santo contra il desiderio del sapere che hanno gli huomini, dice di piú, che la virtu che si acquista desiderando sapere, et sapendo

(62) Consideración LIIII.
(63) Consideración LIIII.
(64) Consideración XXIX.

quello che si puó sapere co'lume naturale, e piu tosto vitio che virtu, conciosia cosa che fa gli huomini prosontuosi et insolenti, et per consequente impii et increduli» (65).

Tenemos, pues, que, para Valdés, sin la iluminación de Dios, que es el sol de nuestra inteligencia, no puede la razón humana llegar por sí sola al conocimiento de Dios, ni por medio de las cosas creadas ni aun por el testimonio de las Sagradas Escrituras. La persona piadosa «renoncia al suo lume naturale, et entra nel regno di Dio, rimettendosi al reggimento et al governo di Dio» (66).

Sin duda, por este medio, la inspiración y la iluminación directa de Dios al alma, es por donde únicamente puede llegar ésta, según Valdés, al conocimiento verdadero y eficaz, que, para el Escritor conquense, consiste «in certi sentimenti, et in certe cognitioni del proprio essere di Dio, che acquistano le persone píe, altre piu, et altre meno, altre con maggior evidentia, altre con minore, secondo la volontá di Dio, che causa li sentimenti et le cognitioni, delle quali solamente ponno dar testimonio coloro che le hanno gustate» (67).

Psicológicamente es curiosa la distinción que establece Valdés entre los afectos y los apetitos: entendiendo por aquéllos la satisfacción interna desordenada, carnal, mundana y egoísta; y por los segundos la satisfacción exterior, corporal y desordenada de los objetos deleitables: «la vivezza delli affetti consiste nella satisfattione interiore, che e secondo la carne, cioé, nello star l'huomo vivo et intero in gustar con li sensi dell'animo, le cose che sono del mondo, come sono li suoi honori, le sue vanterie, et le sue principalmente riputatione et fame; et intendo, che la vivezza delli appetiti consiste nella satisfattione esteriore, cioé, nel star l'humo vivo et intero a gustar con li cinque sensi del corpo le cose che dilettano et contentano la sensualitá» (68).

Valdés, aunque habla de la libertad, es fatalista. Según él, las obras moralmente malas no las hace propiamente la libre voluntad humana, sino Dios por medio de ella. Luego, para paliar algo esta doctrina enormemente absurda e intolerable, el Hereje conquense distingue entre la malicia intrínseca de los actos moralmente malos y la condición que estos actos tienen de obras o efectos de un espíritu santo para procurar la gloria de Dios: «Se a gl'huomini pare cosa

(65) Consideracíón LXVIII.
(66) Consideración XXV.
(67) Consideración LXXIII.
(68) Consideración XXXI.

assorda et mala, che Dio indurassi il cor di Pharaone, facendolo peccare in non lasciar passar il populo di Dio; et che Dio comandasse a Samei che pechasse maledicendo David: et che Dio facesse peccare coloro, alli quali dice la sacra scrittura che diede spirito di errore; et che ordinasse che Giuda peccasse vendendo Christo... et che se medesinamente pare a gli huomini assorda et mala cosa, che Dio facci con molti altri huomini in questo mondo, non e perche le cose in se siano assorde et male, ma per che sono opere dello spirito santo, et gli huomini giudicandole con prudentia humana, con la quale non ponno intendere il divino secreto che e in esse, vengono a giudicare falsamente di esse... et se conoscessero e intendessero l'intento che ha Dio nelle cose che essi giudicano male, le teneriamo et giudicariamo buone» (69).

Distingue Valdés en Dios dos voluntades: «una mediata, in quanto opera per queste che chiamiamo cause seconde; et l'altra immediata, in quanto opera per se medesimo» (70).

El libre albedrío del hombre, consiste en huir el hombre de todas las cosas que, siendo efecto de esta voluntad mediata de Dios pueden hacer mal al mismo hombre, y en procurar todas aquellas cosas, efecto asimismo de la voluntad mediata de Dios, que pueden beneficiar al hombre: «Io penso, che nel fuggir l'huomo quelle cose, le quali per questa volontá mediata li potriano far male, et in applicarsi a quelle cose, le quali per la medesima li potriano far bene, consiste il libero arbitrio dell'huomo» (71).

Todos los hombres están sujetos a la voluntad inmediata de Dios, que obra en ellos directamente, pero que causa distintos efectos, en unos buenos y en otros malos: «Della volontá inmediata intendo che stanno soggetti generalmente tutti gli huomini, operando Dio in loro, in altri con amore, in altri con odio, in altri con ira, in altri con misericordia, in altri con favore, in altri con disfavore» (72). Así, pues, todos, incluso los malos, hacen la voluntad de Dios, aun sin conocerla; y todos, buenos y malos, no pueden dejar de hacer lo que hacen para cumplir esta voluntad inmediata de Dios: «di maniera, che Giuda non potria lasciare di vender Christo, ne san Paolo potria lasciar di predicare Christo» (73). Y lo más curioso es que, según Valdés, toda esta doctrina puede sostenerse «senza fare ingiuria a Dio» (74).

(69) y (70) Consideración XLIX.
(71), (72), (73) y (74) Consideración XLIX.

V. Juicio de Alonso y Juan de Valdés como filósofos.

Alonso y Juan de Valdés no son propiamente filósofos; y, sin pecar de omisión, podría escribirse la Historia de la Filosofía Española en el siglo XVI sin ocuparse de ninguno de estos dos conquenses.

Alonso de Valdés fué, ideológicamente, eco de Erasmo; aun más erasmista que el propio Erasmo (75), y participó de tal modo de las opiniones del Humanista de Rotterdam que, como advierte Menéndez y Pelayo: «El juicio que de éste se forme, ya se le considere como católico (aunque malo), ya como hereje, debe aplicarse punto por punto a Alonso, que nunca vió más que por los ojos del humanista roterodamense. Sin estar separados uno y otro pública y ostensiblemente del gremio de la Iglesia, sostuvieron principios de disciplina; y aun de dogma, incompatibles con la ortodoxia, y una y otra vez condenados» (76).

Dentro de la Filosofía, sólo tiene importancia, y bien pequeña, por cierto, el pasaje del *Diálogo de Mercurio y Carón* que narra la llegada del teólogo a la laguna Estigia, y ridiculiza el método de los escolásticos decadentes. Denota este trozo en Valdés algo de espíritu crítico; pero aun así el Secretario de Don Carlos V no se detiene a estudiar seria y doctrinalmente el asunto, sino que tan sólo le toma como motivo para escribir unas líneas donosas y dar cuatro arañazos a lo que tanto desagradaba a Erasmo y a los suyos: la Escolástica.

Juan de Valdés es teólogo heterodoxo. Menéndez y Pelayo delineó su fisonomía ideológica, «teniéndole por luterano cerrado en materia de justificación y de fe, por unitario en la de la Trinidad, y en las restantes por un iluminado, predecesor de Jorge Fox y de Barclay. Quien examine la *Apología* de éste, las obras de Clarkson y cualquiera otro libro de los cuáqueros, notará la extraña conformidad de sus doctrinas con las del reformista conquense» (77).

Juan de Valdés no escribió de Filosofía. Las *Ciento diez consideraciones* tienen algunas doctrinas filosóficas, como las que he subrayado. Por ellas se ve a Valdés fatalista y, sobre todo, ontologista, despreciador de la razón y del discurso natural en el hombre, para dejar

(75) Así le han calificado el eramista valenciano Pedro Juan Oliver y Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. II, número II, t. IV, pág. 160. Ed. cit.

(76) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. II, n.º III, t. IV, página 160. Ed. cit.

(77) Obra y loc. cits., n.º IV, pág. 250.

como único medio posible de llagar el hombre a la verdad la iluminación divina y directa del alma.

Si, por esto, quiere darse a Juan de Valdés un puesto en la Historia de la Filosofía Española del siglo XVI no se le debe considerar, cual lo hace Bonilla, entre los erasmistas y filósofos críticos. Juan de Valdés pasa de erasmista y es francamente heterodoxo; y de propiamente crítico no tiene nada. El puesto filosófico de Juan de Valdés está entre los heterodoxos partidarios del iluminismo ontologista o místico. Este es el carácter más saliente de la doctrina filosófica del autor de las *Ciento diez consideraciones*. Por esto dijo Menéndez y Pelayo: «Hay un singular hereje español, Juan de Valdés que proclamó la duda, aun tratándose de las verdades reveladas. Mas para salir de tal estado, no recurrió al *cogito*, ni al principio del *ser*, ni al de la *existencia*, sino a la luz interior y sobrenatural que Dios comunica a sus elegidos. Puesto ya en tal camino, negó todo valor a la ciencia humana, y se encerró en un misticismo antitrinitario y ontologista» (78).

VI. Otros pensadores erasmistas.

A Desiderio Erasmo de Rotterdam se le ha ensalzado hasta lo sumo. «Erasmo personifica el Renacimiento, dice Bonilla. Es la síntesis de todos los nobles impulsos, de todas las sanas energías, como de todos los desfallecimientos y debilidades de su época. En torno de su figura, como en torno de la de Sócrates en Atenas, de la de Voltaire en la Europa del siglo XVIII, se agrupan personajes de importancia singular y se crea una atmósfera de actividad literaria que hace notablemente sugestivo su estudio... Erasmo no es solamente un erudito insuperable, un comentarista sagaz, un teólogo insigne y un humanista consumado; es asimismo un literato de amenísimo estilo, de fina sátira, de profunda observación y delicado análisis. Pocos comprendieron tan acertadamente la Antigüedad y supieron amarla con tanto entusiasmo como aquel fraile neerlandés; pocos penetraron como él en las reconditeces del clasicismo, y se inspiraron por manera tan íntima en las enseñanzas de los maestros de la Humanidad» (79). Con todo, débese repetir aquí, sin vacilación alguna, estas juiciosas palabras de Menéndez y Pelayo: «no dejaré de confesar que hay mucho

---

(78) *La Ciencia española*, t. II, pág. 25. Ed. cit.
(79) *Erasmo en España*. Extrait de la *Revue hispanique*, tome XVII, New-York-Paris, 1907, § I: *Los erasmistas españoles*, págs. 1 y 2.

de exageración en los elogios que de él [Erasmo] se hacen. Ingenio y gracia nadie se los negará ciertamente; pero el más apasionado de sus admiradores no dejará de conocer que sus méritos son inferiores a su fama» (80).

En España la influencia de Erasmo fué muy grande. No llegó a tanto como asegura Bonilla cuando escribe: «En España puede afirmarse que sin dos decisivas influencias: Italia y Erasmo, el humanismo, caso de haber existido, no hubiera llegado al grado de desenvolvimiento que alcanzó» (81); pero es indudable que Erasmo influyó, y mucho, en los españoles del primer tercio del siglo XVI. Entre nosotros existieron erasmistas tan entusiastas y ciegos como no se conocieron en otra ninguna nación; y el propio Erasmo llegó a escribir: «Hispaniam, imo quamvis aliam nationem gratiorem experior quam meos» (82). También es cierto que hubo entre los nuestros quienes vapulearon duramente al Humanista bátavo, como fueron, entre otros, el teólogo complutense Diego López de Estúñiga y el Cicerón andaluz Juan Ginés de Sepúlveda.

Pero el erasmismo es algo sin importancia para la Filosofía. Erasmo no fué filósofo. Menéndez y Pelayo dice atinadamente que «en lo poco que trató de filosofía es [Erasmo] un escritor insignificante» (83). Toda la importancia que ejerció Erasmo en la Filosofía se reduce: a las sátiras y burlas con que ridiculizó a los escolásticos decadentes (84), a quienes padeció durante los estudios que cursó en la Universidad de París; y a proclamar que era necesario sustituir las argucias, sofisterías y cuestiones baldías en que los escolásticos decadentes se entretenían, por una ciencia verdadera y viva. Y nada más. Erasmo no señala ni el camino ni el método que hay que seguir para llegar a este fin, ni expuso doctrinas filosóficas dignas, por cualquier motivo, de que se detenga en ellas el historiador de la Filosofía. Más aún: el ingenio y la manera de ser de Erasmo eran antifilosóficos. El Rotterodamense siempre propende, y demuestra habilidad y

(80) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. I, n.º II, t. IV, página 42. Ed. cit.

(81) *Erasmo en España*, § I, pág. 6. Ed. cit.

(82) Carta de Erasmo a Francisco de Vergara, fechada en Basilea, tertio idus octobris, 1527. *Des. Erasmi Rot. opus.*, t. III, Basilea, 1540, pág. 710.

(83) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. I, n.º II, t. IV. página 43. Ed. cit.

(84) Μωριας Εγκωμιον *sive stultitia laus*, t. IV de la ed. de las obras de Erasmo, Basilea, 1540, págs. 374-375. Esta obra no tiene división interna en capítulos, libros, etc.

excepcionales disposiciones para los estudios de erudición sobre textos y libros anteriores, para la Teología Positiva, la Exégesis, los comentarios, etc., etc.; mas para raciocinar con profundidad y llegar hasta lo último de las causas, ¿quién que haya leído a Erasmo no ve que no estaba preparado ni para ello tenía aptitud natural el Polemista de Rotterdam, quien, si bien es cierto que discutió mucho, también lo es que lo hizo empleando sátiras, burlas y chistes más bien que argumentos sólidos y filosóficos? ¡Cuánto más provechosa que la labor de reforma de la Escolástica decadente y de progreso de la metodología filosófica realizada por Erasmo, fué la que llevaron a cabo muchos insignes españoles del siglo XVI, como Juan Luis Vives, Melchor Cano, Luis de Carvajal...!

No siendo Erasmo filósofo, es muy natural que tampoco lo fueran propiamente y en cuanto erasmistas, los españoles que en el siglo XVI se entusiasmaron con el Escritor holandés. ¿Qué obras filosóficas, en las que puedan señalarse influencias de Erasmo, compusieron los más ardorosos partidarios que éste tuvo en España, como Luis Núñez Coronel, Juan y Francisco de Vergara, Bernardino de Tovar, Alonso Fernández de Madrid, Bernardo Pérez de Chinchón, Diego López de Cortegana, Juan de Maldonado, Fray Jerónimo y Fray Alonso de Virués, Pedro de Lerma, Alvar Gómez de Castro, Diego Gracián de Alderete, Vicente de Navarra, Cristóbal de Villalón..., no obstante haber sido casi todos ellos escritores, y algunos de libros valiosísimos?

Cierto es que algunos de estos erasmistas españoles fueron filósofos y escribieron de Filosofía, como, por ejemplo: Luis Núñez Coronel, que publicó, en 1507, un *Tractatus de formatione syllogismorum*, y en 1530 otro tratado *Physicae perscrutationes;* y el consumado helenista de la Políglota Complutense Juan de Vergara, que vertió del griego al latín los libros de Física, Metafísica y *De anima* de Aristóteles para la gran edición del Estagirita que preparaba el Cardenal Jiménez de Cisneros, aunque no sé yo que estas versiones del Canónigo de Toledo se hayan impreso. Pero, aun así, no pueden calificarse estos autores de filósofos erasmistas españoles: porque en sus libros y doctrinas filosóficos en nada influyó Erasmo. Los tratados susodichos de Luis Núñez Coronel son escolásticos, y de la Escolástica decadente que tanto fustigó Erasmo; y las versiones de Vergara únicamente deben ser estudiadas al considerar los traductores españoles del Estagirita.

En resumen: huelga hablar de los erasmistas españoles en un libro de Historia de la Filosofía.

CAPÍTULO X.

LOS REFORMISTAS ESPAÑOLES.

I. JUAN PÉREZ Y SU «EPÍSTOLA CONSOLATORIA».

Muy poco se sabe con certeza de la vida del protestante español Juan Pérez de Pineda (1). Vivió en Sevilla; y allí fué Rector del Colegio de la Doctrina y gran amigo de herejes, como el Dr. Egidio (Juan Gil), Constantino Ponce de la Fuente y Cipriano de Valera. Atemorizado al ser preso por el Santo Oficio el Dr. Egidio, Juan Pérez huyó a Ginebra, donde vivió varios años, imprimió sus obras y fué ministro o pastor de una congregación protestante. Después pasó a Francia, fué predicador protestante en Blois y capellán de la Duquesa Renata de Ferrara en el castillo de Montargis. Juan Pérez murió, siendo muy anciano, en París, dejando sus bienes para la impresión de una Biblia en castellano. Fué relajado en estatua en el auto de fe celebrado en Sevilla el 22 de diciembre de 1560.

Juan Pérez publicó en Ginebra en 1556 y 1557, respectivamente, pero con pie de imprenta de Juan Philadelpho, de Venecia, los dos comentarios de Juan de Valdés a las Epístolas de San Pablo a los Romanos y primera a los Corintios. Como obras propias, Juan Pérez imprimió versiones de algunos libros de las Santas Escrituras, un

(1) Sobre el Dr. Juan Pérez de Pineda han escrito: Don Juan Antonio Llorente, en la *Historia crítica de la Inquisición en España*, cap. XXI, art. 2.º, número VI; Mr. Tomás M. Corie, en la *History of the progress and suppression of the Reformation in Spain*, Londres, 1829, cap. V, págs. 199 y sgs.; Mr. Benjamín B. Wiffen, en la biografía que precede a su edición de la *Epístola consolatoria;* Don Adolfo de Castro, en la *Historia de los protestantes españoles*, lib. II, página 153 y sgs., de la ed. de Cádiz de 1851; y, sobre todo, Menéndez y Pelayo en la *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. X, n.º II, págs. 125-134 del t. V, Madrid, 1928.

catecismo y la *Epístola consolatoria*. Las traducciones bíblicas de Juan Pérez fueron las siguientes:

El Testamento Nuevo de nuestro Señor y Salvador Jesu Christo. Nueva y fielmente traduzido del original griego en romance castellano. Fué impreso, no en Venecia en el año 1556 por Juan Philadelpho, como dice la portada de la obra, sino en Ginebra. Tampoco va firmado por Juan Pérez; y es Cipriano de Valera quien asegura que este trabajo se debe al esfuerzo y a la pluma de Juan Pérez.

Los Psalmos de David con sus sumarios, en que se declara con brevedad lo contenido en cada Psalmo, agora nueva y fielmente traducidos en romance castellano por el doctor Juan Pérez, conforme a la verdad de la lengua sancta. Se dicen impresos en Venecia, en 1557, en casa de Pedro Daniel.

Según Menéndez y Pelayo no es la originalidad lo que más brilla en estas traducciones, pues Juan Pérez «no era hebraizante ni helenista de profesión»; y hasta sospecha el Crítico santanderino «que ignoraba las lenguas en que los sagrados originales se imprimieron», y que nuestro Autor, al traducir los Evangelios, «se aprovechó ampliamente... de la [versión] de Francisco de Enzinas», y para la de los Salmos «puede conjeturarse que tuvo a la vista la de Juan de Valdés» (2). El valor de las versiones de Juan Pérez le encuentra Menéndez y Pelayo en el lenguaje: «La traducción es hermosa como lengua... Ni muy libre ni muy rastrera, sin afectaciones de hebraísmo ni locuciones exóticas, más bien literal que parafrástica, pero libre de supersticioso rabinismo, está escrita en lenguaje puro, correcto, claro y de gran lozanía y hermosura» (3).

El catecismo del Dr. Pérez se intitula *Breve tractado de la doctrina antigua de Dios i de la nueva de los hombres, útil i necesario para todo fiel christiano.* Fué impreso en 1560, pero sin expresar la edición ni el lugar ni el nombre del impresor (4).

Según Menéndez y Pelayo este tratado «es traducción de cierto libro latino de Urbano Regio, *Novae doctrinae ad veterem collatio,* impreso en 1526. Ni aun es seguro que la traducción sea de Juan Pérez; el único ejemplar hasta la fecha descubierto está falto de la

(2) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. IV, n.º II, t.º V, página 127. Ed. cit.

(3) Obra, loc. y ed. cits., pág. 128.

(4) Hay quienes sostienen que todas las obras de Juan Pérez que aparecen impresas en Venecia por Philadelpho y Daniel, lo fueron, en realidad, en Ginebra por un tipógrafo denominado Crispín.

hoja siguiente a la portada y primera del prólogo, donde quizá constara el nombre de su autor. Se atribuye al intérprete de los *Psalmos* no más que por semejanzas de estilo y porque la impresión es idéntica a la de la *Epístola consolatoria*» (5).

Respecto al contenido del *Breve tractado* dice Menéndez y Pelayo «que no tiene de español más que la vestidura, y que, por otra parte, no presenta originalidad alguna de ideas, que son las de Lutero en toda su pureza, sin mezcla de calvinismo» (6).

También se ha tenido como obra de Juan Pérez un sumario de *Doctrina christiana*, prohibido por los Indices Expurgatorios del Santo Oficio, y que, según Llorente, fué impreso en Venecia en 1556 en casa de Pedro Daniel (7), pero nadie ha visto ejemplar alguno de esta obra; y Menéndez y Pelayo cree que «no debe de ser obra distinta del *Breve tractado*» (8).

La obra más original de Juan Pérez es la que lleva esta portada: *Epístola para consolar a los fieles de Jesu Christo, que padecen persecución por la confesión de su nombre. En que se declara el propósito y buena voluntad de Dios para con ellos, y son confirmados contra las tentaciones y horror de la muerte, y enseñados como se han de regir en todo tiempo próspero y adverso. Marcos XIII «Sereis aborrecidos por mi nombre (dice Jesucristo), mas el que perseverare hasta el fin, será salvo». De M.D.LX años».*

Con esta carta Juan Pérez se propuso consolar a los protestantes hispalenses cuando, descubiertos los Nuevos Testamentos traducidos por Juan Pérez y traídos furtivamente a España por *Julianillo* (Julián Hernández) en dos toneles, aquéllos fueron encarcelados en gran número y castigados varios de ellos en el famoso auto de fe celebrado en Sevilla el 24 de septiembre de 1559, en la plaza de San Francisco.

Benjamín B. Wiffen reimprimió esta *Epístola* en Londres en el año de 1848, precediéndola de una biografía de Juan Pérez. En el siglo XVI

(5) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. X; n.º II, t. V, páginas 129. En la carta que Usoz dirigió a Wiffen y va al principio de la edición del *Breve tractado* que aquel imprimió en 1852, y forma el tomo VII de la *Colección de reformistas antiguos españoles*, explica cómo halló en Londres este libro y las razones por las que se le atribuye a Juan Pérez.

(6) Obra, loc. y ed. ctis.

(7) *Historia crítica de la Inquisición de España*, cap. XXI, art. 2.º, n.º VI, página 280 del t. II de la edición francesa traducida por Alejo Pellier, París, año 1817. No tengo a mano la edición castellana, y la cosa no merece la pena de que me moleste en buscarla.

(8) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. X, n.º II t. V, página 131, ed. de Madrid, 1928.

John Daniel tradujo al inglés esta obra, imprimiéndose tal versión en Londres en el año 1576.

La *Epístola* de Juan Pérez es un opúsculo teológico y aseético (9); y, como dice Menéndez y Pelayo, tiene «todo el aire y traza de un sermón» (10). Al principio de la carta declara Juan Pérez su método con estas palabras: «Os he querido consolar en vuestra aflicción con que sois oprimidos del mundo, solo porque queréis vivir fielmente en Jesu Cristo, para que corroborados por su palabra, sea yo también partícipe de la alegría de vuestra consolación y de la firmeza de vuestra fe» (11).

La doctrina que Juan Pérez desarrolla en esta *Epístola* se reduce a lo siguiente:

Después del pecado original, el hombre no podía hacer bien ninguno; y hasta las obras tenidas por buenas «eran de tal condición que por ellas era más ofendido» Dios, «porque procedían de nuestra opinión y de la de los que nos las enseñaron, y no del conocimiento y amor de su santa voluntad. Y todo lo que de esta raíz no procede, es pecado, como enseña el apóstol» (12). No le restaba al hombre después de la caída original otro destino que la condenación eterna. Pero la misericordia de Dios sacó al hombre del abismo del pecado y de la condenación, le dió vida, y le hizo partícipe de su justicia y santidad reconciliándole con el mismo Dios. Todo esto fué efecto de la pasión y muerte de Cristo, nuestro Redentor. «Por manera que en el negocio de nuestra perdición nosotros lo pusimos todo, porque de nosotros tuvo origen, pues nos entregamos voluntariamente en las manos de el que nos perdió y nos despojó de nuestro bien; pero en el [negocio] de nuestra salud fué necesario que lo pusiese Dios todo, para que la pudiésemos alcanzar... Así nos lo testifica el Espíritu Santo» (13). La causa por la que Dios sacó al hombre del pecado a la gracia fué sólo Cristo; y la justicia y santidad del Redentor es lo que nos libra del pecado y del demonio y nos llena de gracia y de justicia.

Por la operación del Espíritu Santo, Dios engendra en los hombres la fe, y ésta es «como brazos y manos con que abrazar á Jesu Cristo,

(9) Me sirvo de la edición impresa en Madrid en 1874. Alguien cree que costeó esta edición el anabaptista yanque Knapp.

(10) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. X, n.º II, t. V, página 133. Ed. cit.

(11) Página 20. Ed. cit.

(12) Página 28. Ed. cit.

(13) Página 30. Ed. cit.

con todos sus bienes, y de esta manera [Dios] nos llevó a Él» (14), de tal suerte que «todos los que no toman a Jesu Cristo y la remisión de pecados y reconciliación, que por Él nos es ganada, con las manos de la fe, no lo pueden tomar ni recibir por ningunas obras que hagan, sino que se están en sus pecados todavía, y sujetos a eterna maldición. No podemos tener paz con Dios por otra cosa que por aquella, que le somos agradables. Por la fe somos admitidos en su gracia, luego por ella es aplacado con nosotros, y tenemos justicia delante de Él» (15) Es, pues, «malo y abominable todo lo que inventan y hacen los hombres, porque Dios los perdone. Porque no hay más que un Jesu Cristo perdonador, ni hay causa ninguna fuera de Él por la cual Dios perdone el pecado» (16); y «tenemos justicia y santidad divina por la fe que damos a las promesas de Dios, y la confianza que tenemos en su misericordia, y en la verdad con que nos promete ser para nosotros siempre Padre piadoso por amor de Jesu Cristo» (17). Por consiguiente, «no hay otro ningún medio para alcanzar perdon general de nuestros pecados y reconciliacion con Dios, que la fe y confianza con que creemos sus divinas promesas, y nos aseguramos de todo lo que por ellas nos tiene declarado» (18).

Reconciliado así el hombre con Dios, toda su vida ha de ser un perpetuo sacrificio de alabanza al Señor por haber tenido piedad de nosotros: y todas nuestras obras han de ser pregoneras de las virtudes y de la gloria del Señor.

La causa por la que los fieles sufren en este mundo aflicción, vituperios, trabajos y persecuciones, es «porque esperamos en Dios vivo, que es Salvador de todos los hombres, y. principalmente de los fieles» (19). Como antes que Dios «nos diese su luz para creer en Él y conocerlo, en paz nos poseía el demonio, y amistad estrecha teníamos con el mundo. Mas venido Él, que es más fuerte, le ha quitado el despojo, y por eso se embravece tanto, y para tornarlo a recobrar, arma a los hombres de tan grande odio y crueldad, como vemos» (20). Otra razón por la que Dios permite que sufran y padezcan los suyos es para que se asemejen a Jesucristo: «Porque la causa porque padeció es la misma porque padecemos nosotros. El tratamiento tan cruel

(14) Páginas 35 y 36. Ed. cit.
(15) Página 37. Ed.cit.
(16) Página 39. Ed. cit.
(17) Página 40. Ed. cit.
(18) Páginas 40 y 41. Ed. cit.
(19) Página 47. Ed. cit.
(20) Página 49. Ed. cit.

que le hizo el mundo, fué porque era hijo de Dios, y era fiel al Padre que lo envió, y buscaba en todo su gloria y enseñaba a los hombres la santidad y justicia que Dios aprueba. Por esto, pues, padecemos también nosotros, porque siendo hechos por Él hijos de Dios, no aprobamos obra, santidad y justicia sino la suya, y según las fuerzas que Él nos comunica, buscamos en todo su gloria; y tenemos en odio lo que aborrece, y condenamos por su palabra lo que Él da por condenado» (21). Además padecen los justos porque, «fué por ordenación de Dios lo que padeció Jesu Cristo. Y asimismo ordenó que todos sus miembros sean semejantes a Él, en todo lo que pueden ser, Como Él antes que reinase padeció tantas tribulaciones, así ordenó que seamos crucificados y afligidos con Él antes de ser glorificados. Porque nos predestinó para tener similitud con Él. Y si reinásemos sin cruz y tribulaciones, ya no la tendríamos, y habría gran disconformidad entre los miembros y la cabeza» (22).

El gran motivo de consuelo en los trabajos y aflicciones de los fieles es que «En el general gobierno del mundo no se puede hacer nada sin que se determine primero en el consistorio de Dios y pase por el consentimiento de su voluntad, mucho menos nadie puede tocar a sus llamados y escogidos sin que lo quiera Él y lo mande» (23). «Y pues es el autor de todo y nada se hace sin que lo haya primero ordenado, y está tan vigilante su providencia sobre nosotros, resta para que todo nos sea saludable, y se efectúe su buena voluntad en nosotros, que tomemos de su mano todo lo que nos sucediere, no como de mano de enemigo y tirano, sino de verdadero Padre que nos ama ternísimamente» (24).

La semejanza y unión de los fieles con Cristo ha de hacer que aquellos se asemejen también al Salvador en el modo de padecer. «Cristo (dice San Pedro) padeció por nosotros, dándonos ejemplo para que sigamos sus pisadas. ¿En qué las hemos de seguir? En padecer males y responder con bienes a nuestros enemigos. Esta es nuestra vocación. Esto nos enseña por palabra y obra Jesu Cristo, nuestro pastor» (25).

Es motivo de consuelo en todas las aflicciones el considerar que por muy grandes que éstas sean, y por mucho mal que pensemos

(21) Páginas 52 y 53. Ed. cit.
(22) Páginas 56 y 57. Ed. cit.
(23) Página 58. Ed. cit.
(24) Página 59. Ed. cit.
(25) Página 63. Ed. cit.

nos hacen nuestros perseguidores, en realidad nada nos pueden quitar de lo que es nuestro verdadero tesoro y riqueza. «Emprestado es sola mente todo aquello que les pueden quitar [a los fieles] los que los persiguen y matan. Pero aquello que Dios les ha dado por suyo, no se lo pueden quitar, aunque quieran, y aunque en lo que contra ellos hacen, no pretenden otra cosa. Les ha dado por suyo propio con privilegio irrevocable, que sean sus hijos herederos de su reino; que sean partícipes de todos sus favores; que sean heredad suya; que more Él y reine en ellos para siempre; que ellos viven en Él eternamente, y que lo tengan por su Padre y su Dios... Luego por mucho que se desuelen y bramen sus enemigos, en nada les pueden dañar; porque su soberbia, ni sus calumnias, sus astucias y consejos no les pueden tocar, ni tampoco el odio y rabia del demonio puede penetrar donde los tiene Dios escondidos. Lo que acaeció a Jesu Cristo, eso mismo les acontece a ellos. Porque como a Él después de despojado, azotado... y blasfemado, le quedó el ser Hijo de Dios...; semejantemente los fieles, por mas que los deshonren y despojen, que los condenen y maldigan, y les hagan todos los malos tratamientos, siempre se quedan hijos de Dios, siempre vive en ellos su Espíritu» (26).

Aun mayor consuelo debe causar en las tribulaciones el pensar que éstas son singulares favores y muestras del amor de Dios a quienes se las envía. «Porque los fieles son tan particular obra de Dios, no quiere su bondad que haya en ellos ninguna cosa de las que tiene en odio, sino que estén enteramente limpios, y que con santidad y limpieza declaren que son sus hijos. Por esto quiere destruir en ellos las obras del demonio que son tan contrarias a Él... Para acabar de consumir estos males, los carga con la cruz y pasiones, que les sean como un purgatorio en este mundo, para ser por ellas purificados, y quiere que juntamente las tengan, por testimonio de su amor; y de ser muy privados y familiares suyos. Yo reprendo y castigo (dice el Señor), a todos los que amo. De aquí es que cuanto mas los ama, tanto más aborrece el mal que está en ellos, y tanto mas los reprende y castiga» (27). El padecer, pues, es un don y un privilegio de Dios: «son singularmente privilegiados de Dios los que sufren por su causa, y... por esta vía tienen segura su libertad en Cristo. Por eso les da que padezcan por Él, y deja que sean tan maltratados y condenados

(26) Páginas 66, 67 y 68. Ed. cit.
(27) Página 74. Ed. cit.

temporalmente, para que delante de su juicio sean absueltos de condenación eterna» (28).

En la tribulación, los fieles deben: seguir el precepto de Dios; esconderse hasta que pase la indignación divina, que, aunque no lo parezca, no se desencadena contra ellos, sino precisamente contra quienes a ellos les afligen; y no confiar en los hombres malos, porque nos harán mal, ni en los buenos, porque son impotentes para hacernos bien. «Pongamos pues el corazón en solo Dios, y dependamos de Él; y estemos ciertos que nos ayudará y peleará por nosotros como dice el profeta» (29).

Y aunque el hombre caiga con la cruz, no debe desconfiar, porque «aunque vencidos de flaqueza hayamos caído con la cruz, no nos desechará Dios, porque nos ha aceptado por suyos y hecho promesa de vida... Porque cuando nos recibe, no nos recibe con condición de que nosotros haremos bien, seremos fieles, y perseveraremos en bondad, porque esto no puede ser segun nuestro natural tan corrompido, sino recíbenos con condición de que Él será nuestra vida, nuestro perdón, nuestra firmeza y perseverancia, nuestro médico y medicina, nuestro maestro, nuestra salud y perpetuo Redentor» (30).

No neguemos los cristianos nuestra verdadera religión, que ni los turcos y moros, ni los indios y demás infieles niegan las suyas con ser tan falsas y mentirosas. Sin religión somos como las bestias. Dios, que constantemente nos llena de beneficios, no da motivo para que le dejemos. No neguemos, pues, a Jesucristo rechazando la cruz.

En solo Dios, que es la única fuente de todo bien, hallaremos misericordia. «Tengamos por averiguación y señal cierta que pertenecemos al reino de Dios, cuando por amor de Él somos maltratados y condenados de los hombres» (31). «La forma que nos enseña Jesu Cristo de guardar la vida, es perderla por su amor y por la confesión de su nombre. Y entonces la guardamos cuando nos la quitan, porque por tal vía la ponemos en las manos de Dios» (32).

Aplicando claramente todo esto a los protestantes hispalenses, escribe Juan Pérez que: «porque se dicen hijos de Dios, como en verdad lo son, los despojan y les dan muerte. Y porque no son del mundo,

(28) Páginas 84 y 85. Ed. cit.
(29) Página 101. Ed. cit.
(30) Páginas 112 y 113. Ed. cit.
(31) Página 122. Ed. cit.
(32) Página 123. Ed. cit.

no los visten de vestiduras honradas de que usan los del mundo, sino de las deshonradas de Jesu Cristo, con que están encubiertos y escondidos al mundo, como Él lo estuvo. Vístenlos de un sambenito, y pónenles una corona, con demonios pintados en él y en ella. Con el sambenito están cubiertos los pechos y las espaldas, en señal que los conoce y aprueba solo Dios, aunque los desconozca y repruebe el mundo... La corona es señal del Reino que les ganó Jesu Cristo por su corona de espinas y por las afrentas de su cruz. Por los demonios pintados nos da Dios a entender que el pecado, la muerte, el infierno y el demonio están ya muertos para ellos, y que no tienen más fuerza contra ellos ni les pueden hacer más mal que aquellas vanas pinturas... Donde se manifiesta que aquellas cosas, por las cuales piensan los perseguidores que los desconocerá Dios, porque ellos los desconocen, son señales ciertas de su aprobación, y de la posesión del Reino bienaventurado donde al cabo de pocas horas han de entrar triunfando con gloria» (33).

A pesar de ser de Cristo, sus fieles no hallan piedad en el mundo, porque el Señor les envió como ovejas entre lobos. Por esto «si los hijos de Dios son presos... No hay quien los consuele... y use con ellos de alguna piedad gentílica, con que naturalmente unos hombres se apiadan de otros que están en miserias. Si no los tienen siempre solos, apartados unos de otros, tratados con una crueldad mayor que de turcos. ¿Y por qué crímenes? No por otros, sino porque son justos y tienen toda su fe y confianza en solo Jesu Cristo, y esperan ser salvos por su misericordia, y por la sangre que derramó por ellos» (34).

No obstante esto, Juan Pérez no se cansa de recomendar a sus cofrades oración y virtud: «recurramos con humildad al Señor... Él hará que esta amargura y crueldad tan pagana de que se usa contra nosotros, nos sea saludable» (35). La vista del premio de estos trabajos debe alentar a sufrirlos: «lo que ahora padecemos, es el camino para ser glorificados, y lo estamos ya en cierta manera, pues lo está Él [Cristo] que es nuestra cabeza. Es tan derecho y tan sin rodeos este camino, que es imposible que dejen de entrar en el Reino los que van por él... Por tanto, los que padecen y mueren por tan justa causa, alégrense y estén más ciertos de su glorificación con Cristo, que están

(33) Páginas 124 y 125. Ed. cit.
(34) Página 128. Ed. cit.
(35) Página 129. Ed. cit.

ciertos que son hombres o mujeres. Porque la verdad de Dios no puede faltar» (36).

No se ha de temer la muerte si ella viene por causa justa y santa, porque no tiene señorío sobre nosótros: pues, según enseña el Evangelio, el verdadero cristiano, no sólo no muere, sino que no puede morir: porque nuestro Señor Jesucristo dice que Él es la resurrección y la vida, que el que cree en Él, aunque esté muerto, vivirá; y que todo aquel que vive y cree en Él no morirá jamás. En realidad de verdad, lo que se llama muerte, más bien es vida. La vida que vivimos está llena de tantos peligros y miserias que apenas merece el nombre de vida; mas por la muerte somos sacados de todas ellas y metidos en el descanso eterno (37).

Los fieles no deben temer a los tiranos, porque éstos «Con todo su poder no hacen sino acelerar un poco la muerte, y esto a nuestro juicio, mas no al de Dios, que tiene... contados nuestros días... Asegúranos Jesu Cristo que no pueden matar el alma, pues, ¿qué importa que maten el cuerpo?» (38). De todo esto nos certifican, y a todo esto nos exhortan las Sagradas Escrituras: «Aunque sean tantos y tales los que nos persiguen, es necesario que al fin perezcan, como perecieron sus antepasados perseguidores de los apóstoles y profetas, y de todos los siervos de Dios» (39). «Mas los justos vivirán para siempre jamás, y su galardón está en el Señor y el Altísimo tiene cuidado de ellos» (40).

Tal es el contenido de la *Epístola consolatoria*. He querido exponerle con mucha mayor detención que lo que la obra merece, por dos razones: Primera, porque el índice de Bonilla, base del Concurso, pide un estudio singular de este tratado. Segunda, para poder afirmar con todo fundamento, y con la prueba documental en la mano, que este folleto del Hereje español, ni por el fondo, ni por el método, debe ser analizado en una Historia de la Filosofía. El asunto de la *Epístola* es puramente religioso, no filosófico; y el método, enteramente teológico: que Juan Pérez siempre toma sus pruebas de los Libros Santos, y nunca usa argumentos de razón natural.

Tampoco hay motivo alguno para considerar a Juan Pérez de Pineda precisamente como filósofo crítico, cual lo hace el índice de

(36) Página 133. Ed. cit.
(37) Página 147. Ed. cit.
(38) Página 150. Ed. cit.
(39) Página 173. Ed. cit.
(40) Página 175. Ed. cit.

Bonilla al incluírle entre los autores que agrupa en lo que llama *movimiento crítico.* En el Hereje consabido nada hay del espíritu de renovación e independencia filosóficas que caracteriza a los filósofos críticos; al contrario, es eminentemente tradicionalista y conservador. Los argumentos de la *Epístola consolatoria* se fundan en las Sagradas Escrituras y en los hechos de los santos y varones ejemplares: no son argumentos de filósofo crítico.

Algo hay en el Dr. Pérez de innovación, lo que tiene de protestante; pero ni aun eso es original de nuestro compatriota, que no hace sino repetir por centésima vez doctrinas clásicas en los protestantes. Recuérdese, por ejemplo, la doctrina de la justificación mediante sola la fe, que va al comienzo de la *Epístola.*

Lo que la *Epístola* tiene de bueno y verdadero, tampoco supone mérito alguno en punto a originalidad para su Autor: porque no es otra cosa que la doctrina de la ascética católica aplicada a las tribulaciones; y esta doctrina la estaban repitiendo punto por punto cuantos escritores ortodoxos trataron de esta materia desde los primeros siglos del Cristianismo hasta los días del siglo XVI en que escribió Pérez de Pineda.

En la forma literaria, la *Epístola* tiene algo bueno y mucho defectuoso. Como escribe Menéndez y Pelayo: «está admirablemente escrita, aunque se advierte abuso de lugares comunes y de citas de la Escritura, y el autor acaba por tornarse lánguido, difuso y palabrero a fuerza de dar vueltas a una misma idea. Tiene, con todo eso, pasajes llenos de color y brío; pero ganaría mucho el opúsculo con reducirse a la tercera parte de su extensión. Ni nos admiremos mucho de los primores de lengua: ¿quién no escribía bien en aquel glorioso siglo? La piedra de toque para conocer la inferioridad del libro de Juan Pérez es el profundo, sereno y admirable *Tratado de la tribulación,* del Padre Rivadeneyra» (41).

II. Cipriano de Valera.

Nació en Sevilla hacia el año 1532 (42). Fué monje jerónimo en el Monasterio de San Isidro del Campo, de Santiponce, uno de los

---

(41) *Historia de los heterodoxose spañoles.* lib, IV, cap. X, n.º II, t. V. página 133. Ed. cit.

(42) Sobre Cipriano de Valera, véase, principalmente, la *Historia de los heterodoxos españoles* de Menéndez y Pelayo, lib. IV, cap. X, n.º VI, t. V,

más famosos focos del Protestantismo español del siglo XVI. Huyendo de la Inquisición, Valera marchó a Inglaterra, y se casó en Londres.

He aquí ahora nota bibliográfica de los libros publicados por este Hereje hispalense:

Dos tratados. El primero es del Papa y de su autoridad colegido de su vida y doctrina, y de lo que los doctores y concilios antiguos, y la misma sagrada Escritura enseñan. El segundo es de la Misa recopilado de los doctores y concilios y de la Sagrada Escritura... En casa de Arnoldo Hatfildo. Año de 1588.

Ninguno de estos dos libros es filosófico. El *Tratado del Papa y de su autoridad* (43) es una historia de los Romanos Pontífices, escrita con la intención que, sin esbozo alguno, declara Valera en las primeras líneas de la «Espístola al Christiano lector», fechada el 15 de junio de 1588: «Si no fuese la gran necesidad que nuestra España tiene de saber las vidas de los Papas, para sabiéndolas guardarse de ellos y no hacer caso de su autoridad... nunca, cristiano lector, me hubiera metido en un laberinto tan confuso y escabroso como es escribir vidas de Papas» (44).

El contenido del *Tratado segundo, De la Misa y de su santidad*, le sintetiza así el Hereje hispalense, al comienzo de su obra: «Ahora mostraremos la Misa, la cual es la segunda columna que sustenta y tiene en pie a la Iglesia Romana, ser falso sacrificio, ser una invención diabólica, ser una profanación de la santa Cena, que Jesu Christo nuestro redemptor instituyó... Mostraremos ser [nuestro Señor Jesucristo] el verdadero y único sacerdote y sumo Pontífice, y su propio cuerpo y sangre, que él ofreció en la cruz al Padre, ser el verdadero y único sacrificio, cuya memoria hacemos todas y cuantas veces celebramos la santa Cena» (45).

Menéndez y Pelayo juzgó esta obra de «inmundo libelo contra el Catolicismo... El estilo es más francés que español, pero vivo y animado: volteriano en profecía. La obra es un tejido de groserías del peor género posible y de noticias bebidas sin crítica en las más impuras y desacreditadas fuentes... Añádase a todo esto la mala fe, insigne y

---

páginas 167-177. Ed. cit. Madrid, 1928. También escribió de Valera Don Adolfo de Castro en el lib. IV de su *Historia de los protestantes españoles*, Cádiz, año 1851, págs. 302-307.

(43) Tengo a la vista la edición de Usoz de 1851 (sin lugar ni nombre de impresor), que es reproducción de la segunda que alcanzó la obra: 1599.

(44) En la edición de Usoz, esta epístola, que va al principio del libro, no tiene foliación ninguna.

(45) Páginas 355 y 356 de la ed. de Usoz.

probada, del bellaco de Valera, y se tendrá idea de este libro absurdo, donde se admiten en serio las más ridículas consejas... Un libro semejante es inferior a toda crítica; el autor no se propuso más que recopilar cuantas injurias contra Roma, cuantas blasfemias de taberna, cuentos verdes y dicharachos soeces le suministraba su memoria» (46).

Tratado para confirmar los pobres cativos de Berbería, en la Católica y antigua Fe y Religión christiana y para los consolar con la palabra de Dios en las afliciones que padezen por el Evangelio de Jesucristo... En casa de Pedro Shorto. Año de 1594.

Valera se propone instruir a los desgraciados cautivos «ocupados de día y de noche en grandes aflicciones y trabajos corporales, y además de esto no siendo... ejercitados en la lección de la Sagrada Escritura... y, por tanto, cristianos solamente en el nombre», considerándose, sin duda, como el medio por el cual Dios, «por su gran clemencia y bondad, conforme a su eterno consejo y decreto», quiso sacar a aquellos desventurados de la ignorancia en que fueron criados y darles a conocer a Jesucristo, nuestro Redentor (47). Para este fin, Valera, que nada tenía de original en el pensamiento, sino que, como le juzga Menéndez y Pelayo: «era un sectario de reata» (48), y que hasta para concebir la idea de escribir este libro se fundó en pensamiento ajeno, pues «se conoce que quiso imitar la *Epístola consolatoria* de Juan Pérez» (49), va repitiendo las sabidísimas censuras protestantes contra la transubstanciación eucarística, el papa, la invocación de los santos, el culto a las imágenes, el purgatorio, etc., etc., y exponiendo las doctrinas protestantes sobre la lección de las Sagradas Escrituras, la reforma religiosa, los dogmas fundamentales de la fe cristiana: la Santísima Trinidad, nuestro Señor Jesucristo, la justificación, etc., etc., exhortando a los cautivos cristianos a la paciencia, a la firmeza en la fe, a obrar bien, a despreciar la doctrina mahometana, etc., etc.

Aunque, según dice Menéndez y Pelayo: «Este tratado es la mejor escrita de las obras de Valera», y «no carece de cierto fervor y elo-

---

(46) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. X, n.º VI, t. V, páginas 167 a 169. Ed. cit.

(47) Al principio del *Tratado*, págs. 1 y 2 de la ed. de Usoz, t. VIII de la *Colección de reformistas antiguos españoles*, 1854.

(48) y (49) *Historia de los heterodoxos españoles*, loc. cit., pág. 169.

cuencia» (50), el *Hereje español*, como, por antonomasia, se ha llamado a Valera, sigue insultando soez y groseramente a lo que le desagrada en el Catolicismo. Un ejemplo, para muestra: «El Papa comenzó como zorra, con astucia y con engaño, so color de santidad» (51)... Y basta, porque en el libro no hay ni Filosofía ni nada que merezca que nos detengamos en él.

Aviso a los de la Iglesia Romana sobre la indicción del jubileo por la bulla del Papa Clemente VIII. En casa de Ricardo del Campo. 1600. (52)

Es un ataque contra las indulgencias y el Papa Clemente VIII, escrito «sin originalidad ni valor alguno», como dice bien Menéndez y Pelayo; y constituye un «nuevo libelo», que «dió ocasión a Cipriano de Valera para dcsahogar sus iras contra Roma» (53).

Además de estas obras originales, Valera tradujo al castellano los tres libros siguientes:

Institución de la religión christiana compuesta en quatro libros y dividida en capítulos. Por Juan Calvino. Y ahora nuevamente traduzida en romance castellano. Por Cipriano de Valera. En casa de Ricardo del Campo 1597. Sin indicación ni del lugar de la impresión.

Catholico reformado o una declaración que muestra quanto nos podemos reformar con la Iglesia Romana, tal qual es el día de hoy, en diversos puntos de la Religión; y en que puntos devamos nunca jamás convenir sino apartarnos de ella. Item, un Aviso a los aficionados a la Iglesia Romana, que muestra la dicha Religión Romana ser contra los catholicos rudimentos y fundamentos del Catecismo. Compuesto por Guillermo Perquino, Licenciado en Sancta Theología, y trasladado en Romance Castellano por Guillermo Massan, Gentilhombre, y a su costa imprimido. En Casa de Ricardo del Campo, 1599. Aunque en la portada se atribuye la versión a Massan, el verdadero traductor fué Valera; y éste firma con sus iniciales, C. de V., la epístola al lector.

La Biblia. Que es los Sacros Libros del Viejo y Nuevo Testamento. Amsterdam, en casa de Lorenzo Jacobi, 1602. Ya antes, en 1596,

---

(50) Obra, loc. y ed. cits.

(51) Página 127 de la ed. de Usoz, 1854.

(52) Tengo delante la edición de Usoz, t. VIII de los *Reformistas españoles antiguos*.

(53) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. X, n.º VI, t. V., página 172. Ed. cit.

Valera había impreso en Londres, pero diciendo que era en casa de Ricardo del Campo, *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesu Christo.*

Por ser todas estas versiones completamente ajenas a la Filosofía no me ocupo más de ellas.

Esta es la labor literaria de Cipriano de Valera. No fué filósofo, sino «un hereje vulgar», como le califica Menéndez y Pelayo (54). Tampoco tiene nada de crítico y sí mucho de anticrítico. El *Tratado del Papa,* a juicio de Menéndez y Pelayo: «es inferior a toda crítica» (55): porque el ex-monje jerónimo aprovecha, sin reparo, cuantas patrañas y mentiras se le vienen a las manos con tal que sirvan para combatir a los Papas. En conclusión: Valera es indigno de ocupar puesto alguno en la Historia de la Filosofía Española.

III. Pedro Núñez Vela y sus «Dialecticorum libris tres».

Fué abulense, protestante y profesor de lengua griega en Lausana. En esta Ciudad conoció a Ramus, oyó las lecciones del célebre anti-aristotélico francés; y, entusiasmado con esta doctrina, la antepuso a todos los preceptos lógicos de Aristóteles.

La noticia más antigua que yo conozco respecto a las obras de Pedro Núñez Vela es de Don Nicolás Antonio, que escribe: «Petrus Núñez Vela, abulensis, philosophus, edit simul: *Dialecticam libris III,* quam auctam et breviorem secundo excudit Genevae 1578, 8.°. *De Ratione interpretandi aliorum scripta* lib. I. *Poematum* quoque *Latinorum et graecorum* libros duos. Graecis ad verbum e regione appositis. Basileae 1570 apud Petrum Pernam in 8.° ad senatum Bernensis urbis» (56).

Yo no he logrado ver, ni los *Dialecticorum libris tres,* ni ninguna de las otras obras de Núñez Vela a pesar de haberlas buscado con todo interés en cuantas bibliotecas españolas y extranjeras me ha sido posible. Mucho agradecería que, si algún lector de estas líneas tiene conocimiento de donde se hallan tales libros me facilitara esta noticia, para marchar al punto a estudiarlos.

Menéndez y Pelayo, aunque tampoco llegó a ver los *Dialecticorum*

---

(54) Obra, loc. y ed. cits., pág. 167.

(55) *Historia de los heterodoxos españoles,* lib. IV, cap. X, n.º VI, t. V, página 169. Ed. cit.

(56) *Bibliotheca hispana nova,* t. II, Madrid, 1788, pág. 223.

libris tres (57), dice que sospecha vehementísimamente que esta obra es un tratado *ramista:* porque su publicación es posterior a las relaciones de Núñez Vela con Ramus (58); y en otra parte, añade que: Pedro «Núñez, en su rarísima *Dialéctica*, se limitó a combatir la superstición de los que miraban a Aristóteles como un Dios, y ponían sus sentencias en el mismo grado de estimación que las de los Sagrados Libros, y aunque era amigo personal de Pedro Ramus y aceptaba una parte de sus innovaciones, nunca le imitó en su intemperancia contra los peripatéticos» (59).

En resumen: hoy no es posible escribir sobre la doctrina de este autor: porque, como dijo Menéndez y Pelayo, de la vida y escritos de Pedro Núñez Vela apenas hay noticias (60).

IV. Otros filósofos reformistas.

Sinceramente, no sé qué filósofos reformistas puedan ser estos a quienes quepa referirse en este número que incluye Bonilla en el índice de este capítulo. De los protestantes españoles del siglo XVI, excepto Núñez Vela, ninguno escribió de Filosofía; y, eso que entre ellos hubo quienes compusieron libros de muy varia materia, que, unos manuscritos y otros impresos, han llegado hasta nosotros. Juan Díaz, Francisco de Enzinas, Casiodoro de Reina, Reinaldo González Montano, Antonio del Corro, Adrián de Saravia, etc., etc., editaron las Sagradas Escrituras y compusieron tratados teológicos, históricos, etc., etc.; pero ninguno de ellos publicó ni un libro de Filosofía (61).

---

(57) «Las obras de éste [de Núñez Vela] no se hallan en la Biblioteca de Berna ni en la de París, ni en ninguna de las que yo he recorrido» *(Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. V, n.º VII, t. IV, pág. 307. Ed. cit.).

(58) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. V, n.º VII, t. IV, página 307. Ed. cit.

(59) *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 92.

(60) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. V, n.º VII, t. IV, página 305. Ed. cit.

(61) La bibliografía de los protestantes españoles del siglo XVI está reunida en la *Historia de los protestantes españoles* por Don Adolfo de Castro, Cádiz, 1851; y, sobre todo, en la *Historia de los heterodoxos españoles* de Menéndez y Pelayo, lib. IV ts. IV y V, Madrid, 1928 ambos. También se ocupó algo de la bibliografía de los protestantes españoles del siglo XVI, aunque menos que Castro y que Menéndez y Pelayo, Tomas M'Crie en su *History of the progress and suppression of the Reformation in Spain*, Londres, 1829.

No hay, pues, posibilidad de considerarles como filósofos, ni de darles lugar en una Historia de la Filosofía Española en el siglo XVI.

Por consiguiente, todo este capítulo sobra: porque de los protestantes españoles del siglo XVI ninguno fué propiamente filósofo; y del único que escribió de Filosofía, Pedro Núñez Vela, no se conocen sus libros, ni es posible, por lo tanto, estudiar su doctrina.

CAPÍTULO XI.

OTROS CRÍTICOS DEL RENACIMIENTO.

FRAY ALONSO DE CASTRILLO.

I. Fray Alonso de Castrillo.

Nada sé sobre la vida de Fray Alonso de Castrillo. Fray Antonio de la Asunción, trinitario descalzo, que, como autor del *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*, parecía debiera dar alguna noticia de su colega Fray Alonso, sólo dice que fué «hijo del Convento de Burgos y su conventual» (1); pero hasta equivocó el apellido de Fray Alonso, pues le denomina Castillo en vez de Castrillo. Ninguna otra noticia dan sobre este autor Don Nicolás Antonio (2) ni los demás bibliógrafos que he consultado.

Parece que Fray Alonso de Castrillo no publicó más que el libro de que voy a hablar a continuación: porque nadie le atribuye ninguna otra obra.

II. El «Tractado de república».

En el año 1521 salió a luz de la imprenta burgalesa de Alonso de Melgar el *Tractado de república con otras hystorias y antigüedades*, que Fray Alonso de Castrillo dedicaba al Rev. P. Maestro Fray Diego de Gayangos, Provincial de la Orden de la Santísima Trinidad para la redención de cautivos, en Castilla. No sé si ésta será la primera

(1) Tomo I, Roma, 1898, pág. 145.
(2) *Bibliotheca hispana nova*, t. I, Madrid, 1783, pág. 16.

edición del libro. Yo no tengo noticia de ninguna anterior a ella; y el propio Fray Alonso, al hablar, en el capítulo undécimo, de cronología, dice que compuso este libro en el año 1520. Mas la frase que aparece en la portada: «nuevamente compuesto por el reverendo padre fray Alonso de Castrillo», me hace dudar de si habrá otra edición anterior.

Voy ahora a hacer un extracto detallado del contenido de esta obra: porque así lo pide el índice de Bonilla; y, además, para poder decir después de haber terminado esta labor que ni el libro ni su autor merecen un lugar, por insignificante que queramos suponerle, en la Historia de la Filosofía Española del siglo XVI (3).

En el prólogo, que a la vez sirve de dedicatoria, habla extensamente Fray Alonso de mitología, de las comunidades de Castilla y de otros varios extremos; y, en síntesis, dice que, según Platón y los estoicos, cada uno de los hombres no nace exclusivamente para sí solo, si no, también, para los demás. No obstante, Fray Alonso no escribe su *Tractado* porque crea, soberbiamente, que él se baste para enseñar a nadie; escribe porque es enemigo de la ociosidad.

Del fondo de esta obra dice su Autor que está compuesta de algunas antigüedades, con ciertas cosas tocantes a la república. He aquí el contenido de los 29 capítulos del libro.

Según decía Cicerón, al comenzar a tratar de algo, débese principiar por la definición; mas, como no es posible concretar lo que sea la república sin saber lo que son la casa y la ciudad, de las que se compone la república, es preciso declarar, ante todo, qué son la casa y la ciudad, que, como enseñaba San Agustín, son los dos primeros grados de la compañía o sociedad humana.

A la casa le convienen en latín tres vocablos: domus, casa y pagus. Como define San Isidoro, en las *Etimologías*, casa es la morada de una familia; y ciudad la de un pueblo, así como el mundo lo es de todo el linaje humano. La casa puede ser del diverso modo, que los latinos designaban con las voces de aedes, aula, atrium y palatium.

La ciudad es la más noble de todas las congregaciones humanas. San Agustín dice que es una multitud de hombres justamente allegados y ligados por algún concierto de compañía; y Aristóteles afirma que es una multitud de casas abundante en todo lo necesario, así de las cosas de la tierra como pecuniarias, para vivir bien. La ciu-

(3) El *Tractado de republica* de Fr. Alonso de Castrillo es libro raro. Yo he manejado el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid, Sig.: R-13, 133, que perteneció a Don Pascual de Gayangos, cuyo *ex libris* lleva.

dad puede dejar de ser tal porque falten en ella las cosas necesarias para la vida, o porque sea mal gobernada. Antiguamente sólo Roma se llamó ciudad; y los demás pueblos se denominaron villas, siendo un honor grandísimo alcanzar la condición de ciudadano romano.

No todo poblador de la ciudad es ciudadano. El merecimiento, y no la morada, es, según Aristóteles, quien hace al hombre ciudadano. A quien le faltan la mansedumbre necesaria para la vida y conversación con los demás hombres, o la prudencia precisa para la participación en el gobierno de la ciudad, no se le puede llamar ciudadano. Según el Estagirita, es ciudadano el que participa del poder; y, según Cicerón, pertenece al ciudadano el poseer y vivir con igualdad de derechos respecto a sus conciudadanos, deseando para la república lo que es honesto y conducente a la paz. Aquel sabrá ser mejor súbdito que mandó en algún tiempo; aquel sabrá mandar bien, que en algún tiempo fué súbdito; y es ciudadano digno de loa quien a su tiempo sabe obedecer y a su tiempo, mandar. Si entre los ciudadanos es justa la vida y mansa la conversación, el pueblo será digno de ser llamado ciudad. De aquí se sigue que, como enseñó Aristóteles, la república es: «una cierta orden o manera de vivir instituída y escogida entre sí por los que viven en la misma cibdad» (4).

A fin de que sirva de modelo a las ciudades en punto a orden y concierto, trata Fray Alonso de la vida maravillosa de las abejas, quienes obran de modo digno de memoria para las repúblicas humanas, sobre todo, en cuanto a prudencia, armonía, constancia y obediencia. Para hacer ver estas buenas cualidades de las abejas aduce Fray Alonso muchos ejemplos, y cita numerosos textos de Virgilio y algunos de Plinio.

La compañía concertada entre los hombres causa la concordia de los pueblos; ésta engendra la paz de los reinos; y la paz da la prosperidad a los ciudadanos y les asegura contra sus enemigos. Para la buena gobernación de la república es importantísima la constancia.

Sin obediencia en los súbditos no hay posibilidad de que exista república perfecta ni reino dichoso. La condición humana rehuye espontáneamente la obediencia, porque, por naturaleza, todos los hombres somos iguales y libres. La obediencia más se introdujo por virtud de la ley positiva que por justicia natural. Aunque Cicerón enseña que algunas cosas son por naturaleza particulares, esto se funda,

---

(4) Capítulo III. No indico la página porque el *Tractado* no lleva foliación ninguna.

sin embargo, en una ocupación anterior y previa de las cosas que no tenían dueño, o en una ley positiva, o en el concierto y pacto entre los hombres, o en la fuerza. Desde este momento comenzó a ser de uno solo lo que antes, y por naturaleza, era de muchos; y como creció entre los hombres la codicia, se destruyó el concierto y armonía humanos. «El primer hombre que en el mundo se hizo obedecer de otros hombres usurpó este nombre de rey por fuerza» (5). «Agora la obediencia y el acatamiento que al estado real se debe, tanto parece derecho divino, cómo humano, con tal que el servicio no se convierta en tiranía, porque entonces más se llama fuerza que servicio» (6). Dios ha aplicado a los reyes severísimos castigos por oprimir y tiranizar a los pueblos. Sin embargo, aunque, a veces, los príncipes se excedan en los servicios que demandan a los pueblos y sobrepasen lo autorizado por la costumbre, no siempre cometen por ello tiranía. Desde que se corrompió la inocencia primitiva del mundo, fué necesario que unos hombres fuesen superiores y otros inferiores, y que aquellos mandasen y estos obedeciesen: porque así se logra el orden, que hace felices a todos los séres donde él existe. La obediencia de los súbditos a los reyes es divina, esto es, ordenada por Dios. Lo propio ocurre con la obediencia de los siervos a los señores, y de éstos a sus superiores jerárquicos. Es vergonzoso «que veamos que en ninguna otra cosa tiene ventaja el hombre razonable al bruto animal, si no en la malicia, la qual malicia engañosamente quiere parecer prudencia» (7).

Dios hizo al hombre racional; y, còmo el hombre solo y aislado no puede ejercitar ni usar perfectamente de la razón, sino que para esto necesita de la compañía de otros hombres, puso Dios en el mismo hombre un derecho a edificar pueblos o ciudades. El hombre también levantó ciudades para imitar de algún modo la soberana ciudad del cielo. Parece, pues, que fué la naturaleza la causa de que el hombre edificara ciudades, pues ella le hizo sociable. Por esto, según enseñan Aristóteles y Cicerón, aunque el hombre no tuviera necesidad de ser ayudado por otros hombres, siempre desearía, no obstante, la compañía de sus semejantes.

Entre Moisés y los más antiguos historiadores gentiles, existe, principalmente, esta diferencia en cuanto a la cuestión del origen del mundo: aquél enseña cuál fué el principio del mundo; pero éstos

---

(5) Capítulo VII.
(6) Capítulo VII.
(7) Capítulo VIII.

creen que no tuvo principio. También es sumamente diversa la manera de contar el tiempo que usamos los cristianos de la que emplean los gentiles. Estos ignoraron cuál fué el primer pueblo y el primer poblador de la tierra; no pudieron repartir las edades del mundo señalándolas límites fijos en cuanto al principio, pues creyeron que el mundo no había tenido principio; solamente distinguieron cuatro edades, fundándose en las costumbres de las gentes, edades que respectivamente llamaron: de oro, de plata, de cobre y de hierro. Los cristianos, en cambio, señalamos un término fijo a cada edad; y constituímos como límites de ellas ciertos misteriosos acontecimientos espirituales. Estas edades, según el cómputo cristiano, son ocho: la 1.ª, que comprende 1.656 años, desde la creación hasta el diluvio universal; la 2.ª, que abarca 292 años, desde el diluvio universal hasta el nacimiento de Abrahám; la 3.ª, que representa 425 años, desde el nacimiento de Abrahám hasta el de Moisés; la 4.ª, que incluye 517 años, desde el nacimiento de Moisés hasta el reino de David; la 5.ª, que supone 1.064 años, desde el reino de David hasta el nacimiento de nuestro Señor Jesucristo; la 6.ª, desde el nacimiento de nuestro Señor Jesucristo hasta el día del juicio final; la 7.ª edad es la de los que padecen en el Purgatorio; y la 8.ª principiará con la resurrección de todos los muertos el día del juicio universal.

Conviene buscar quienes fueron el primer pueblo y el primer poblador de una ciudad, no en las historias de los gentiles, sino en las Santas Escrituras, que son mucho más antiguas que aquéllas y, sobre todo, tienen la mayor autoridad y garantía posibles, porque en ellas el historiador es el mismo Dios. Según el *Génesis* la primera ciudad de la tierra la edificó Caín; y le dió el nombre de sú hijo Enoc. El historiador Josefo dice que esta ciudad se llamó Enoicam, nombre derivado de Enoc. Según San Isidoro, el primer poblador de una ciudad fué el gigante Nemrot, y la primera ciudad Babilonia. Desterrado Caín a la India, siguió delinquiendo; y allí edificó una ciudad cercada con fuertes muros y una casa solidísima, para estar más seguro en sus maldades. Después del diluvio universal, la primera ciudad que se edificó fué Babilonia, construída por los descendientes de Noé, acaudillados por Nemrot, que propuso la idea de levantar una torre, buscando, por este medio, librarse de un segundo diluvio. Dios les confundió las lenguas, para así castigarles, haciendo que resultara, en vez de la lengua primitiva, que era la hebrea, una nueva lengua por cada una de las setenta y dos personas que entraron en esta con-

fabulación de la torre, y que eran: quince descendientes de Jafet, treinta de Cam y ventisiete de Sem.

Contra lo que algunos sostienen, se debe asegurar que los años de la edad primitiva no tenían menor duración que los actuales. Así lo creen el historiador Josefo y San Agustín. Era posible que los hombres vivieran tanto tiempo porque como la naturaleza humana estaba más próxima a su origen y era más semejante a como salió de las manos de Dios, se hallaba mucho más íntegra y perfecta de como hoy está; y, además, los alimentos eran más saludables. Como el tiempo es el verdadero inventor de las artes y de las ciencias, quiso Dios que los primitivos hombres vivieran tan largos años para que así pudieran descubrir con menor dificultad las artes y las ciencias.

El nombre de gigante significa, para algunos, tanto soberbia como grandeza. Se les ha tenido a los gigantes por hijos de demonios y mujeres, por ángeles malos, y por séres nacidos sin padres, engendrados por la tierra. San Agustín cree que los padres de los gigantes fueron verdaderos hombres.

El primero que escribió de república fué Moisés, que antes que los griegos u otro pueblo alguno dió leyes y ordenanzas para la vida a los judíos. Como la república debe llamarse así por el concierto y orden en la vida, según acertadamente enseña Aristóteles, aunque los judíos, regidos por Moisés, no morasen en ciudades, sino en el campo y aun en el desierto, constituían verdadera república.

El segundo puesto en cuanto a la antigüedad de las cosas de república corresponde a los griegos. La más famosa ciudad y república griega fué Atenas. Los hechos de los griegos han alcanzado tanto brillo, no ya por su excelencia, cuanto por la elocuencia de los historiadores que escribieron de ellos. Muchos hechos no menos dignos de memoria están en tinieblas tratándose de España, porque aquí sobró la excelencia de las hazañas, pero faltó la elocuencia para referirlas, que es causa poderosísima para que se perpetúen. Los atenienses tuvieron diecisiete reyes desde Curope, que fué el primero, hasta Codro, que fué el último. Después llamaron a los gobernantes príncipes, que mandaban sólo durante diez años; y luego constituyeron gobernadores anuales. Según Aristóteles la primera república fué constituída entre los griegos por hombres de guerra.

Los romanos, después de ser edificada Roma por Rómulo, se gobernaron por reyes; y tuvieron siete de éstos, desde Rómulo, fundador de la Ciudad, hasta Tarquino, que fué el postrero. Luego, entre los romanos se hizo aborrecible el nombre de rey, y traspasaron la

autoridad a los cónsules, que gobernaban por un solo año, aunque podían ser reelegidos. Eran dos: uno para la administración de las cosas de la Ciudad, y otro para las de la guerra; y dirigieron al pueblo más por la persuasión y el consejo que por los mandatos y el imperio. Después, Roma fué gobernada por emperadores. También hubo en Roma tribunos, pretores, prefectos, senadores, etc., para que fuera más perfecta la gobernación de la república. No les plugo a los romanos encomendar la gobernación de la república a un solo hombre, para que este no se hiciese tirano; ni a muchos, para que no hubiera discordias ni disensiones.

El primer rey de los asirios fué Velo, y el último Sardanápalo. La monarquía asiria, según el cómputo del historiador Eusebio, duró 1.305 años.

Varios fueron los reyes fundadores de reinos o finalizadores de dinastías que concluyeron con mala fortuna, como Sardanápalo, Rómulo, Tarquino el Soberbio, Baltasar, Ciro y Saul.

No conviene que los gobernadores de la república sean perpetuos: porque así se hacen atrevidos y causan fácilmente daños enormes, que quedan vivos aun después de muertos los tales gobernantes. En cambio, el temor de ser presto súbditos hace fácilmente justos a los gobernantes. Por consiguiente: «Para ser más segura la república no conviene ser perpetuos los gobernadores de ella, porque cuando gobiernan por poco tiempo entretanto que aprenden a tiranizar ya se les acabó el poder para ser tiranos» (8). Ninguna dignidad es tan buena que haga bueno a quien la posee; y aun, a veces, pierden los hombres la bondad que en sí tienen luego que se hacen gobernadores de otros. «Por tanto la dignidad no ayuda tanto cuanto estorba e impide para alcanzar la virtud, y, pues, la dignidad estorba la virtud, cosa peligrosa es poseer mucho tiempo la dignidad, pues creciendo el tiempo mengua la virtud, y crece la codicia, y hácense trabajosos de sufrir los gobernadores... Salva la obediencia en los hijos a los padres, y el acatamiento de los menores a los mayores en edad, toda otra obediencia es por naturaleza injusta, porque todos nacemos iguales y libres... Dos cosas principalmente pueden dar esfuerzo a todo gobernador para los hurtos y los engaños y los robos. La primera, la larga duración de la gobernación. La segunda confiar el gobernador que no volverá razón de la que gobierna... Los gobernadores perpetuos desprecian la gente común, truecan el provecho del pueblo por el

(8) Capítulo XXII.

suyo, tienen mejor seguridad en los hurtos, acometen más presto las injurias, osan olvidar la justicia sin la cual ninguna criatura es perfecta ni república firme» (9).

La ciencia de la buena gobernación de los pueblos, esto es, la política, es la más excelente de todas las ciencias: porque, aunque la primera de todas ellas es la Filosofía, que trata de las cosas divinas y humanas y en la cual se contienen, como dice Cicerón, la comunidad de los dioses y de los hombres, sin embargo, como todo conocimiento especulativo de las cosas naturales será cosa inútil si de él no se sigue cosa de algún provecho, y ningún provecho puede ser mayor que aquel que sustenta la compañía y sociedad de los hombres entre sí: «a toda especulación y contemplación de las cosas de la natura, se debe anteponer aquella ciencia que toca en la conversación y en la justicia, la cual conviene al común provecho de los hombres» (10), es decir, la política.

Dios consintió que los romanos fueran señores del mundo, lo mismo que consiente que otros infieles vivan en prosperidad: porque, a veces, hace herederos suyos en este mundo a sus enemigos; y lo realiza así por dos motivos: para premiar las virtudes que, no obstante su maldad, haya en ellos; y para castigar, por medio de los perversos, las maldades de otros hombres, aunque estos últimos sean predestinados.

Son tres las formas o estados (como los llama Castrillo) de gobernación de la república, según que rija uno solo, o varios aunque pocos y los más principales, o todo el pueblo. Asimismo en toda república hay tres estados o clases de ciudadanos: caballeros, mercaderes y oficiales.

A los caballeros no les hicieron los reyes, sino que ellos hicieron a los reyes para su defensa y amparo contra la gente común; y salieron, por consiguiente, de entre esta última clase. Al multiplicarse las maldades, los hombres escogieron algunos más prudentes y esforzados para que animasen a los virtuosos, defendiesen a los medianos, y castigaran a los malvados; y resultaron los nobles, esto es, los notables en virtud. Piérdese la nobleza cuando los nobles pierden la buena doctrina y las virtudes propias de la caballería. La principal razón de ser de los caballeros, es la defensa de la república.

No conviene que los mercaderes y oficiales sean los gobernantes

(9) Capítulo XXII.
(10) Capítulo XXIII.

de la república: porque, aunque «los mercaderes y oficiales desean el bien de la república como los nobles; mas los nobles le procuran olvidando su provecho por el bien común mediante la virtud, y los mercaderes procuran el bien de la república mediante su provecho, y los oficiales le procuran poniendo sus propias necesidades al bien común» (11).

La condición económica conveniente en los ciudadanos que han de gobernar la república es la de aquellos «que tienen medianamente las cosas necesarias; los cuales pueden vivir sin codiciar... y sin trabajar... y así las ciudades cuanto más ciudadanos tienen de estos medianos, tanto más sus repúblicas viven bienaventuradas» (12).

La virtud es tan excelente que los más grandes bienes de fortuna son pobreza en relación a ella. Sólo el virtuoso merece llamarse rico, porque es feliz. El rico es miserable, porque le atormenta el carecer de lo que desea y el temor de perder lo que posee: «y así todo rico es cubdicioso, y el cubdicioso es injusto, el injusto es malo, y así la riqueza es mala, porque nunca hizo a ninguno bueno, mas antes de su condición engendra a los hombres malos... Las riquezas no se pueden llamar buenas, pues hacen peores a quienes la poseen, y las poseen los malos... Cuando alguno se hubiere de colocar en oficio de gobernación de república, débese considerar, no las riquezas, mas las virtuosas costumbres del buen varón... Cómo podrá ser liberal con su república el que para sí mismo es miserable: porque al rico no menos le falta lo que tiene que lo que no tiene. Cómo guardará justicia en la república aquel que vive de la sin justicia, porque si el rico fuera justo, no fuera rico» (13). Así, para proveer algún oficio de la gobernación de la república, no se debe considerar cuán rico sea el hombre, sino qué tal es, qué virtudes posee.

La avaricia en los gobernantes es un mal incalculable: porque al gobernador, cuyo oficio es acrecentar el bien común y mantener en justicia la sociedad humana, no le conviene corromper por avaricia la justicia que debe conservar con abstinencia ejemplar. De este modo la justicia queda hecha esclava de la avaricia. Es ésta el mayor de los vicios en los gobernantes. Cuando éstos son avaros, la república siempre es oprimida: porque, o los gobernantes corrompen la justicia por su provecho, o, corrompidos por el dinero, quitan la justicia de unos ciudadanos para dársela a otros. Las arcas públicas no se

(11) y (12) Capítulo XXVI.
(13) Capítulo XXVII.

deben cerrar de tal manera que no las pueda abrir la misericordia; pero no se deben abrir de tal forma que se muestre a todos lo que en ellas hay.

Entre todas las virtudes esclarecidas, la justicia es la más esclarecida. Su principal oficio es no agraviar a ninguno, ni hacer injuria a nadie. Aunque «por natura todas las cosas son comunes, y ningunas particulares, salvo, como arriba contamos, todo el mundo, contra orden de natura, fué partido en personas particulares...; mas agora, como... todas las cosas fueron partidas en personas particulares, las cuales antes por natura hubieran seydo de todos, cualquiera es obligado a tener no más que aquello que le puede caber, y si alguno más cubdiciare romperá el derecho de nuestra compañía humana, donde lo que antes pudo tener por natura, agora será injusto si lo desea» (14).

De la necesidad de mantener la justicia proceden las leyes, para que, por el miedo de ellas, se contenga el humano atrevimiento y la inocencia viva segura aun entre los maliciosos. Como enseña San Isidoro, la ley debe ser honesta, justa, posible, conveniente, provechosa, manifiesta y ordenada al bien común. Debe atender a todos los ciudadanos, sin olvidar a ninguno.

Cuatro cosas impiden, no pocas veces, el imperio de la justicia: la vida, la muerte, la riqueza y la pobreza.

En todos los tiempos y circunstancias no se puede observar la estricta justicia: porque, a veces, si no se mezcla con la misericordia, más es áspera que provechosa. La misericordia es conveniente, sobre todo, a los príncipes y reyes.

III. Juicio de Fray Alonso de Castrillo y su «Tractado» desde el punto de vista filosófico.

La obra de Fray Alonso de Castrillo, literariamente está bien escrita. Sus páginas tienen el encanto peculiar de los libros castellanos del siglo XVI, durante el cual todo el mundo escribía bien en España. En el estilo se ve convencimiento y fervor.

Fray Alonso poseía erudición, y de primera mano. Cita muchos autores, sobre todo clásicos: Platón, Aristóteles, Hesíodo, Cicerón, Virgilio, Plinio, San Agustín, San Isidoro, Josefo, Paulo Orosio...; y conoce perfectamente las Sagradas Escrituras. Los textos que

(14) Capítulo XXIX.

Fray Alonso aduce, seguidos de la versión castellana, llevan siempre las referencias bibliográficas a los libros y capítulos para que el lector pueda compulsarlos fácilmente.

Pero, a la vez, ¡cuántos defectos hay en el libro! No se ve plan armónico alguno que haya podido presidir la redacción de esta obra: las materias que desarrolla son inconexas entre sí, según puede observarse en el extracto que queda hecho. Parece muy exacto lo que, en el prólogo, dice Fray Alonso: que escribió el *Tractado de república*, no con fines didácticos ni científicos, sino para no caer en ociosidad, esto es, para pasar el rato.

De detalles en cuanto a incongruencias y divagaciones, ¡a qué hablar después de haber presentado muchas de ellas en el resumen del libro! Un ejemplo, no obstante, para muestra. En el cap. VI dice Fray Alonso, que el primer hombre que se hizo obedecer como rey usurpó este nombre por la fuerza; y en el cap. XII asegura que exceptuada la obediencia de los hijos a los padres y el acatamiento de los menores a los mayores en edad, toda otra obediencia es por naturaleza injusta, porque todos nacemos iguales y libres. No obstante todo esto, al final del cap. VII, afirma, muy decidido, que la obediencia de los súbditos a los reyes es divina, esto es, ordenada por Dios. Hay capítulo en el que no se dice nada de lo que indica el título que le encabeza: el cap. VI, según su título, «trata del acatamiento y de la obediencia que las abejas tienen a su rey», y termina sin haber hablado nada de este asunto; aunque, después de todo, con acierto omite Fray Alonso esta materia: porque no es muy necesario, que digamos, para exponer cómo deben ser las sociedades y repúblicas humanas, detenerse en grandes pormenores sobre la vida y costumbres de las abejas.

De la credulidad histórica de Fray Alonso, y de su falta de crítica al recoger hechos y detalles ¡vale más no hablar!

En cuanto a la doctrina, lo único que, a mi juicio, hay de nuevo en el *Tractado de república* es el espíritu revolucionario, anárquico y socialista que, salvo todas las buenas intenciones que yo supongo en este padre trinitario, rezuma por alguno de sus capítulos. Decir que la obediencia se introdujo entre los hombres, que por naturaleza todos nacen iguales y libres, más por la fuerza y la ley positiva que por justicia natural; y que el primer hombre que en el mundo se hizo obedecer de otros como rey usurpó este nombre por la fuerza (15), es

(15) Capítulo VI.

verdaderamente revolucionario y anárquico. Afirmar que contra el orden de natura fué partido el mundo entre personas particulares (16), que todo rico es codicioso, y el codicioso injusto, y el injusto malo, y, por consiguiente, la riqueza es mala, porque nunca hizo a alguien bueno, sino por su condición natural engendra maldad en los hombres (17); que las riquezas no se pueden llamar buenas, pues hacen peores a los que las poseen, y las poseen los malos; que si el rico fuera justo, no sería rico (18), es tan socialista como pueda ser lo que diga el más acérrimo enemigo de la propiedad privada.

La manera de escribir de Fray Alonso no es filosófica: no razona ni se remonta a las causas supremas de los problemas políticos que examina, sino que los trata de modo vulgar y trivial.

Por lo tanto el *Tractado de república* no es libro filosófico, ni Fray Alonso de Castrillo merece puesto alguno en la Historia de la Filosofía Española del siglo XVI.

Y, en cuanto a colocar al P. Castrillo entre los filósofos críticos españoles, yo creo que las extremosidades de Fray Alonso no bastan para situarle en esta sección: porque no se puede llamar filósofo crítico a alguien sólo porque, sin intentar siquiera razonarlo científicamente, ataque la autoridad real y la propiedad privada.

En síntesis: si yo no hubiera tenido que amoldarme al plan de Bonilla, hubiera prescindido por completo de Fray Alonso y de su libro.

IV. Otros críticos.

Aunque por su escasa importancia no merecen un estudio detenido, pueden enumerarse entre los filósofos españoles del siglo XVI de tendencia más o menos crítica:

Lope Alonso de Herrera, sevillano, que en 1530 leyó el discurso inaugural en la Universidad de Alcalá, el cual discurso, según asegura Don Bartolomé José Gallardo: «es una diatriba paradojal contra las ciencias por el estilo de J. Jacobo Rousseau» (19), llegando a decir Herrera: «Sapientia bonam habet stultitiae et insaniae partem. Sapientiam vero et stultitiae affinem, et insaniae conjuntam esse necessi-

(16) Capítulo XXIX.
(17) y (18) Capítulo XXVII.
(19) *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, t. III, Madrid, 1888, pág. 199.

tudine, facile cuivis patebit... Sapientia vel paululum citra insaniam sita est, vel in ipso male sani capitis jacet confinio» (20).

Manuel Nuñes, médico lisbonense, autor de un libro *De tactus instrumento*, impreso en 1557 en Lisboa por Juan Blavio, en el que combate a médicos y filósofos.

Jerónimo Osorio, que, entre otras obras de diversa índole, escribió un tratado *De vera sapientia*.

Etcétera, etc.

---

(20) *Lupi Alfonsi a Herrera, hispalensis oratio habita in Accademia Complutensi die Sancti Lucae, anno ab Humanitate Verbi 1530*, Alcalá, Miguel de Eguía, 1531, página 64.

LIBRO SEGUNDO.

FILÓSOFOS PLATÓNICOS.

CAPÍTULO PRIMERO.

LEÓN HEBREO.

I. Noticia biográfica.

Judas León ben Isaac Abravanel (1), aunque Don Nicolás Antonio dice que nació en Castilla (2), parece que, en realidad, vió la luz primera en Lisboa. No se sabe con certeza el año del nacimiento de León, si bien parece que fué en 1465, pues en unos versos hebreos dice en 1505 que tenía 40 años. Fué: hijo de Isaac Abravanel, rabino lisbonense, escritor de varios libros, comentarista de la *Guía de los descarriados* de Maimónides, persona de gran valimiento en las cortes de Portugal, primero, y de Castilla y Aragón, después; nieto de Judas; y bisnieto de Samuel, el cual parece que se trasladó desde Castilla a Lisboa. La familia Abravanel se tenía por de tan claro y cierto origen que blasonaba de proceder del Rey David por uno de los descendientes de éste, que vino a la península Ibérica y en ella fundó estirpe al tiempo de la destrucción del templo de Salomón.

Parece que León Abravanel estudió en Portugal Filosofía, As-

---

(1) Sobre León Hebreo se ha escrito bastante. Lo más completo que conozco sobre él son las obras siguientes: *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosophder Renaissance; sein Leben, sein Werke und seine Lehren* del judío alemán Dr. Zimmels, Breslau, 1886. En 1892 se publicó en Viena una nueva redacción de esta misma obra: *Leone Hebreo. Neue Studien. Leão Hebreu, Filosofo*, Coimbra, 1918, del profesor conimbricense Joaquim de Carvalho. En España lo mejor de lo publicado sobre León Hebreo son las páginas que le dedicó Menéndez y Pelayo en la *Historia de las ideas estéticas de España*, t. II, cap. VI, págs. 11 y siguientes; y en la disertación *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, págs. 65 y sigs.

(2) «Natus utique in Castellae regno» (*Bibliotheca hispana nova*, t. II, Madrid, 1788, pág. 14, col. 1.ª).

tronomía y Medicina. En 1483 León dejó su patria y emigró a Castilla porque, descubierta una conspiración contra el Rey Don Juan II de Portugal, en la que tomó parte Isaac Abravanel, padre de León, tuvo que emigrar toda la familia para salvar, al menos, la vida de su jefe, ya que los bienes fueron confiscados. Parece también que en Castilla Isaac Abravanel tomó parte en el aprovisionamiento del ejército que conquistó a Granada. En 1492 el edicto de expulsión de los judíos de los reinos de España hizo que Isaac y León Abravanel dejaran nuestra península y se establecieran en Nápoles. Aquí estuvo León hasta que, en 1495, invadieron este país las huestes francesas acaudilladas por Carlos VIII. Entonces León marchó a Génova, después residió en Venecia, y más tarde tornó a Nápoles, donde se dice que fué médico del Gran Capitán Gonzalo de Córdoba. En 1504 recibió Abravanel de Don Carlos V para sí y todos los suyos el privilegio de exención de todos los tributos que pagaban los judíos. Y no se sabe más de la vida de León Hebreo. Consta que en 1535 ya había muerto.

Dúdase si León Hebreo dejó el judaísmo y se hizo cristiano. Lo afirma la portada de los *Diálogos*, impresa por los hijos de Aldo Manucio en Venecia en 1541 (3). Lo niega decididamente Munck, fundado en varias frases de los mismos *Diálogos* y en los términos con que hablan de León Abravanel: Guedelia Ya'hya y Azarías de Rossi, rabinos del siglo XVI, y Emmanuel Aboab, del siglo XVII (4). De las palabras de León Hebreo en los *Diálogos* parece desprenderse con mayor fundamento que, al escribirlos, era judío más bien que cristiano; pero pudo convertirse después de componer este libro.

II. Obras de León Hebreo. Los «Dilaogi di amore».

A nombre de León Hebreo aparecen distintas obras: un drama, intitulado *Orusilla;* unos cánones astronómicos; unos comentarios a varios libros del *Organon* aristotélico; un tratado dialéctico, rotulado *Mikhlal yophi*... Pero todos estos escritos no se pueden atribuir al mismo autor; y, tanto el nombre de León, como el cognombre de

(3) *Dialogi di amore, composti per Leone medico, di natione hebreo, et dipoi fatto christiano. Aldus. M.D.XLI.* Tengo a la vista el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander, Sig.: R-IV-7-2.

(4) *Notize sur Léon Hébreu,* n.º IV del *Appendice* de la obra *Mélanges de Philosophie juive et arabe,* París, chez A. Franck, 1859, págs. 522 y 523.

Hebreo fueron frecuentísimos entre los judíos. El León Hebreo de quien tratamos, o Judas León Abravanel, parece que escribió lo siguiente:

Un tratado *De coeli harmonia*, que se ha perdido, y del que hay noticia porque habla de él Amato Lusitano, quien le vió en Salónica en casa de un sobrino de León Hebreo (Abravanel) (5).

Un panegírico, en versos, de su padre, Isaac Abravanel, que sirve de introducción a los comentarios de éste sobre los *Profetas menores*, publicados en Venecia en 1505.

Los famosos *Diálogos de amor*, que por primera vez salieron de las prensas con el título *Dialogi d'amore di maestro Leone medico Hebreo. Stampata in Roma per Antonio Blado d'Assola. Del M.D:XXXV*, edición hoy rarísima y de la que se conocen muy contados ejemplares en el mundo entero.

Consta ciertamente que León Hebreo compuso esta obra, al menos el diálogo tercero, en el año 1502: porque, hablando en él de la edad del mundo, dice: «tenemos, segun la verdad Hebrea, cinco mil y doszientos y sesenta y dos [años], desde el principio de la creacion» (6), año equivalente al 1502 de la era cristiana (7). No obstante, estos *Diálogos* estuvieron inéditos hasta que los sacó a luz Mariano Lenzi para ofrecérselos «Alla valorosa Madonna Aurelia Petrucci», como dice en la dedicatoria el propio Lenzi (8).

Después se hicieron muchísimas ediciones de los *Diálogos*, porque sucesivamente fueron apareciendo: dos versiones francesas, una de Dionisio Sauvage, Señor du Parc (Lyon, 1559), y otra de Pontoise de Tiard (Lyon, 1595); una latina de Juan Carlos Sarraceno (Venecia, 1564); tres castellanas, la primera del judío portugués Guedelia Ya'hya (9),

---

(5) Carvalho: *Leão Hébreu Filosofo. Introduçao*, cap. II, pág. 29. Ed. cit.

(6) Página 389, col. 2.ª del t. IV de los *Orígenes de la novela*, 21 de la *Nueva biblioteca de autores españoles*, Madrid, 1915.

(7) Véase la *Tabla primera de años hebraícos y de sus correspondientes cristianos*, en la parte concerniente a estos años, pág. 227, de las *Tablas para la comprobación de fechas en documentos históricos*, por Don Eduardo Jusué, Madrid, 1911.

(8) «Che havendo io que sti suoi [se refiere a León Hebreo] divini dialogi tratti fuora delle tenebre in che essi estavano sepolti, e postoli quasi in chiara luce». En la edición aldina de los *Diálogos*, de 1541, las palabras transcritas van a la vuelta de la primera hoja, que no tiene numeración ninguna.

(9) Don Pedro Salvá y Mayen rectifica a Brunet, quien, fundado en el bibliófilo aragonés Don Félix de Latassa, atribuye esta versión a Micer Juan Costa (*Catálogo de la biblioteca de Salvá*, t. II, Valencia, 1872, pág. 153). Nicolás Antonio dice que Juan Costa tradujo al castellano los *Diálogos* (*Bibliotheca hispana nova*, t. I, pág. 680, col. 2.ª); pero no cita fecha de la impresión ni parece haber visto la versión.

impresa en Venecia en 1568, a la vez que un tratado del médico Arón Afia acerca de las *Opiniones sacadas de los más auténticos y antiguos philosophos que sobre el alma escribieron y sus difiniciones;* la segunda del letrado aragonés Micer Carlos Montesa, Consejero del famosísimo Justicia Lanuza, estampada por los hermanos Lorenzo y Diego de Robles en Zaragoza el año 1584; y la tercera de Garcilasso Inga de la Vega, en la tipografía madrileña de Pedro Madrigal en 1590, siendo la primera obra de un peruano que logró la impresión en Europa; al portugués, por Alfonso de la Camara, según parece de un manuscrito del siglo XVII existente en la Biblioteca Municipal de Oporto, del que hablan Allen y Carvalho (10); al hebreo por un traductor cuyo nombre desconozco (Leyden, 1771); y al alemán por Jschewerin (Berlín, 1888).

No consta con certeza si el texto italiano con que por vez primera aparecieron los *Diálogos* puede ser el original que escribió León Hebreo o si ha de ser, forzosamente, versión de éste: porque se ignora en qué idioma compuso Abravanel estos coloquios. Garcilaso Inga de la Vega, en la dedicatoria de su versión a Don Maximiliano de Austria, cree que «aquel doctissimo varon [se refiere a León Hebreo] escriuió en italiano» (11), y para pensar así se funda principalmente en el estilo del libro; porque «no se pudieran hazer tantas sutilezas, tan galanas, en traduzion de una lengua a otra» (12). Lo mismo pensó, en el siglo XVI, Pedro Simón Abril (13). Idéntica es la opinión de Joaquín de Carvalho: «Tenemos sem dúvida que os *Dial* foram escritos pelo autor nesta lingua [alude a la italiana]. Sugere—o a dedicatoria de Lenzi a Aurelia Petruzzi (14), confirma—o Menasséh ben Israel nunna passagem do prologo da *Resurreição*, que Rib. dos Santos invonca: «Hallo también que los más insignes hebreos escribieron sus libros en la lengua vulgar, como hizo R. Moseh de Egipto, su Directorio en la lengua Arábiga, Philon Hebreo en la lengua Griega, Don

(10) *Leão Hébreu, Filosofo, Introduçao*, cap. II, pág. 35. Ed. cit.

(11) y (12) Página 283, col. 2.ª, t. IV de los *Orígenes de la novela*. Ed. cit.

(13) En el cap. IV del lib. I de su obra *De la filosofía llamada la Lógica o parte racional*, dice así: «Lo cual dió ocasión en nuestros tiempos a un varón muy docto, llamado León Hebreo, para tratar en diálogo toscano de la doctrina humana, poniendo por interlocutores a Filón, que pregunta, y Sofía, que responde» (págs. 47 y 48 de la edición de Barcelona 1886). En esto último se equivoca Simón Abril, pues no es Filón quien pregunta y Sofía quien responde, sino al revés.

(14) Yo no veo nada de esto. Confróntese tal dedicatoria, que va en la hoja, sin foliar, que sigue a la portada de la edición aldina, de 1541.

Jehuda Abarbanel, en la italiana, e otros infinitos» (15). Micer Carlos Montesa, en el prólogo con que encabeza su traducción, parece indicar que León escribió los *Diálogos* en castellano, pues dice: «Mi padre el señor Hernando Montesa, estando en Compañía del Illustríssimo Don Diego de Mendoça, en la embaxada de Roma, en tiempo de nuestro Sancto Padre Julio tercero, quiso hazer esta traducción [de los *Diálogos*] de lengua latina en española, en que fué escrita originariamente del autor con tan elegante estilo, que dió ocasión a que qualquier nación dessease traduzilla en su propio vulgar» (16). Menéndez y Pelayo parece ser de esta misma opinión, pues dice que el inca Garcilaso de la Vega «devolvió a España, primera patria de su autor [de León Hebreo], la belleza y gallardía de la prosa [de los *Diálogos*], que tanto contrasta con el desaliño del texto italiano, traducción del orinigal castellano que se ha perdido» (17). Alejandro Picolomini, en su *Institución Moral*, impresa en Venecia en 1542, cree, según dice Garcliaso en la dedicatoria de su versión a Don Maximiliano de Austria (18), que los *Diálogos* fueron vertidos del hebreo al italiano». Etc.

Los *Diálogos* llegaron a ser una obra sumamente popular y extendida. Nadie que haya leído el *Quijote* desconoce lo que en el prólogo dice Cervantes de estos *Diálogos:* «Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de la lengua toscana (19), toparéis con León Hebreo, que os hincha las medidas» (20). En el curso de la controversia de Lenio y Tirsi (lib. IV de la *Galatea)* también se ve la influencia de León Hebreo en Cervantes.

La Inquisición Española puso en el Indice de libros prohibidos la traducción de los *Diálogos* hecha por Garcilaso, «sin duda por algunos

---

(15) *Leão Hebreu Filosofo. Introduçao*, cap. II, pág. 30, nota 2.

(61) En la edición que manejo de la traducción de Montesa, *(Philographia universal de todo el mundo, de los Diálogos de León Hebreo. Traducida de italiano en español corregida y añadida por Micer Carlos Montesa... en Çaragoça: a costa de Angelo Tabano, año M. DCII*, el prólogo no lleva paginación alguna. Lo transcrito está en la hoja 12, contando desde la marcada con el signo ✠ 2.

(17) Página 283, t. IV de los *Orígenes de la novela*. Ed. cit.

(18) *Historia de la poesía hispano americana*, cap. IX, t. II, Madrid, 1913, página 145.

(19) Sin embargo, cuando Cervantes escribió su inmortal novela, ya hacía años que andaban por el mundo tres versiones castellanas de los *Diálogos* de León Hebreo.

(20) Página XLII del t. III de las *Obras completas de Cervantes*, Argamansilla de Alba, 1863.

rasgos de cabalismo y teosofía, que Montesa atenuó o suprimió», según cree Menéndez y Pelayo (21).

III. Contenido de los «Diálogos». Doctrinas filosóficas de los mismos.

Los interlocutores de estos coloquios son Filón y Sofía, dos enamorados filósofos, que no se contentan con decirse las ternezas propias de los amantes, aunque algo de esto hay en la obra, sino que disertan: en el diálogo primero sobre la esencia del amor y del deseo; en el segundo sobre la universalidad del amor; y en el tercero sobre las causas del amor. Sofía, que parece encarnar el deseo de saber, pregunta, objeta y sintetiza; y Filón, que viene a ser el amor filosófico y conocedor de su sér, responde, explica y demuestra.

Dúdase, con fundamento, si a la obra le falta un cuarto diálogo, sobre los efectos del amor; y, no sólo porque lo pedía así la perfección del plan que León Hebreo desarrolla, sino porque claramente indica éste, en distintos lugares, que se proponía tratar de este punto, y la conclusión del diálogo tercero contiene una promesa en tal sentido.

Por lo que Alejandro Piccolomini dice, en la carta dedicatoria de su *Institución moral* (Venecia, 1542) a Madona Laudomia Forteguerri, parece que pensó continuar los *Diálogo*s de León Hebreo y escribir el cuarto diálogo sobre los efectos del amor: «Por lo qual, dice, me parece que sería mejor que esperassemos algun tiempo a ver si sale el tal diálogo [el cuarto que prometió León Hebreo]. Y no sucediendo assi, y gustando vos [habla a Madona Forteguerri] de que yo lo escriua, aunque he negado la misma demanda al muy ilustre señor mío el señor don Diego de Mendoça, embaxador de su Magestad cerca de los señores venecianos, a vos no os la negaré. Y haré que, no en nombre de quarto dialogo de Leon Hebreo, sino como en dialogo de por si distinto de los otros, hablen Philon y Sophia muy abundantemente de los efectos del amor, etcétera» (22). Sin embargo, ni ha aparecido este cuarto diálogo, ni sé yo que, aun como obra independiente, le haya publicado nadie.

Para la exposición de las doctrinas filosóficas de León Hebreo,

---

(21) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II, cap. VI, pág. 17, nota. Edición de Madrid, 1884.

(22) Apud Garcilaso, en su traducción de los *Diálogos* de León Hebreo, tomo IV de los *Orígenes de la novela*, Madrid, 1915, págs. 458 y 459.

me serviré, no del texto italiano de los *Diálogos:* porque, no siendo indudable que este sea el texto original del Autor, no me considero obligado a fundarme precisamente en él; me valdré de una traducción castellana. De las tres versiones que en nuestro idioma se han hecho de los *Diálogos*, me fundaré en la de Garcilaso Inga de la Vega: porque, descartada la de Guedelia Ya'hya, que no he tenido ocasión de ver, me parece preferible la del Indio a la de Micer Carlos Montesa, pues, «resulta mucho más amena de estilo», según dice Menéndez y Pelayo (23), y, sobre todo, porque Montesa retocó el original italiano, según él mismo confiesa: «Creo haure guardado la propiedad, que es lo principal que en las tradutiones se requiere, aunque he añadido, y quitado en partes, algunas cosas que escurecian la materia, para facilitarla; la qual en muchas estava escura y difficultosa» (24). Parece, pues, más exacta la versión de Garcilaso que la de Montesa. Y el motivo que para preferir ésta a aquélla pudiera ofrecer la condenación de la primera por la Inquisición Española, ya no existe: porque las ediciones últimamente publicadas del *Index librorum prohibitorum*, no incluyen como obra vedada la traducción de Garcilaso (25).

Mi exposición de la doctrina de los *Diálogos* necesariamente tiene que ser larga, porque la obra es casi toda ella filosófica; y, no siendo ciertos detalles, cual la interpretación de algunos mitos y fábulas, toda ella tiene importancia para la Filosofía. Seguiré el mismo orden que emplea León Hebreo: porque trato, no sólo de presentar al lector las doctrinas de Abravanel, sino también de darle a conocer cómo las coordina el Autor, ya que a ambas cosas me obliga el hecho de ser estrictamente filosófico el contenido de los *Diálogos* (26).

El amor y el deseo.

Aunque amamos las cosas que estimamos buenas y que, además, poseemos; y aunque deseamos las cosas que juzgamos buenas y no

---

(23) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II, cap. VI, pág. 15, nota. Edición citada.

(24) Prólogo de la versión. Las palabras transcritas se hallan a la vuelta de la hoja 12, contando desde la portada, hoja que no tiene numeración y, en la edición de Zaragoza de 1602, va señalada con la marca: ✠ 2.

(25) Pueden consultarse las últimas ediciones del *Index*, todas romanas.

(26) Utilizo la edición de la versión de Garcilaso contenida en las páginas nas 278 a 459 del t. IV de los *Orígenes de la novela*, preparada por Menéndez y Pelayo y editada por la casa Bailly Bailliere, de Madrid, en 1915. A esta edición me referiré siempre en las citas.

tenemos, de manera que primero se desea el objeto y luego que éste es alcanzado se le ama, con todo, el amor y el deseo no son afectos de la voluntad discordes entre sí: porque, si bien es cierto que no se puede amar lo que nos falta, se ama el tenerlo; y el amor y el deseo no son contrarios, pues si aquello que deseamos no lo amamos, desearemos lo que no amamos, y, por consiguiente, lo que odiamos, y esto es algo evidentemente absurdo. El amor versa sobre las cosas buenas que son estimadas como buenas. Cualquiera cosa buena es amable.

Hay tres clases de amor: provechoso, deleitable y honesto, como hay las tres mismas especies de bondad. El bien honesto y el provechoso han de ser amados antes o después que se llega a poseerlos. Después que se posee el bien deleitable, ya no es amado, sino que, a veces, llega a ser aborrecido. Así acontece con las cosas que deleitan nuestros sentidos materiales.

Los que creen que el amor y el deseo son la misma cosa, están en error manifiesto: porque, aunque se concediera que todo lo que se desea se ama, es indudable que se aman muchas cosas que no se desean, pues se poseen de hecho. Otros piensan que el amor es algo genérico, que contiene en sí todo lo deseado, tanto lo que no se posee como lo que ya se ha adquirido.

El amor y el deseo presuponen ser, entidad, en sus respectivos objetos: entidad ideal o cognoscitiva, porque no es posible amar ni desear si previamente no se conoce como bueno al objeto; y entidad real de la cosa en sí, porque nada cae dentro del conocimiento de nuestro entendimiento si en sí no posee realidad, pues el entendimiento es un espejo o imagen de las cosas reales. «De manera que assi el amor como el desseo presuponen igualmente el ser de las cosas, assi en realidad como en conocimiento» (27).

No obstante, aunque el amor y el deseo exijan entidad en sus respectivos objetos, parece que para que exista el amor en cuanto diverso del deseo, León Abravanel requiere en el objeto entidad real en acto; bastando para el simple deseo entidad real posible: «Lo que no tiene ser alguno es nada, y lo que es nada, assi como nó se puede amar, tampoco se puede dessear ni auer. Y estas cosas que has dicho [que llueva cuando no llueva, que venga un amigo, etc.], aunque actualmente no tienen ser presente quando se dessean, todavía el ser dellas es possible, y del ser possible se puede desear que vengan al ser actual,

(27) Página 286, col. 2.ª Ed. cit.

assi como las cosas que son y no las tenemos, que de la parte dellas son se puede dessear que sean posseydas de nosotros. Assi que todo deseo es: o que tenga ser lo que no es, o de alcançar lo que nos falta» (28).

Las cosas deseables y las amables, para ser tales, deben estar fundadas en tres títulos, por este orden precisamente: el ser, la verdad y la bondad. La razón de esto es porque nada puede ser deseado o amado si no es tenido por bueno; y antes de ser estimado como bueno, el objeto ha de ser conocido como verdadero; y para ser conocido como verdadero es preciso que tenga entidad real, porque la cosa primero es en el ser, después se imprime en el entendimiento, luego se juzga que es buena, y últimamente se ama y se desea. Por esto dijo Aristóteles que el ser, lo verdadero y lo bueno se convierten: porque el ser es en sí, lo verdadero es el ser en cuanto se imprime en el entendimiento, y lo bueno es el ser en cuanto nos eleva y atrae a sí, mediante el amor y el deseo, por medio del entendimiento y la voluntad.

Cierto es que se desean muchas cosas cuyo ser falta, no sólo en quien las desea, sino en el mismo objeto deseado, cual acontece a la salud perdida, etc.; pero, aun entonces no está totalmente privado de realidad el objeto deseado, sino que la posee, aunque no sean ser y realidad propios de ese objeto: ya que si no tuviera ser y realidad no podría tal objeto ser deseado, como la salud, que, aunque no tenga realidad en el enfermo que la desea, la posee en otros sujetos sanos, y la tuvo, también, en el mismo sujeto enfermo antes de que enfermara.

Aunque el amor y el deseo se fundan en la entidad, en el ser, se diferencian, no obstante, en «que el amor parece ser comun a muchas cosas buenas, posseydas y no posseydas, empero el desseo es de las no posseydas» (29).

Vulgarmente se dice que todas las cosas que se desean son también amadas, porque se estiman buenas; pero, hablando más corregidamente, no se pueden llamar amadas las cosas que no tienen algún ser propio suyo, como no sea con amor no real sino imaginario, que verse, no sobre la cosa deseada en su entidad real y propia, de la cual evidentemente está privada, sino sobre el concepo de tal cosa. El amor que versa sobre objeto no real, no es verdadero amor, pues carece de objeto real, es sólo amor imaginario, porque también lo es su objeto.

(28) Página 286, col. 2.ª Ed cit.
(29) Página 287, col. 1.ª Ed. cit.

En orden al amor y al deseo hay tres especies de cosas: unas que son amadas y deseadas a la vez, como la verdad, la sabiduría, etc.; otras que son amadas y no deseadas, como las cosas buenas habidas y poseídas; y otras, finalmente, deseadas más que amadas, como los bienes que nos faltan y las cosas que carecen de entidad real y propia.

No todas las cosas deseadas, que tienen ser propio, son amadas, aunque todas las cosas amadas deben tener ser propio. Para explicar todo esto León Hebreo define el amor y el deseo, y divide las cosas amables.

«No es tan facil de definir el amor y el desseo, con difinicion acomodada a todas sus especies...; porque la naturaleza dellos se halla diversamente en cada una dellas. Ni se lee auerlas dado los antiguos filosofos tan ampla definicion: empero, conforme a lo que la presente platica pide, quiero difinir que el desseo es afecto voluntario del ser, o de tener la cosa estimada por buena, que falta, y que el amor es afecto voluntario de gozar con union la cosa estimada por buena» (30). De aquí deduce Abravanel que entre el amor y el deseo median estas diferencias: el amor aspira a gozar con unión del objeto, y el deseo aspira a poseer el objeto; el amor versa, tanto sobre las cosas que se poseen, como sobre las que faltan, porque respecto a ambas se puede gozar con su unión; pero el deseo versa solamente sobre los objetos que faltan.

El deseo y amor a lo útil, deleitable y honesto.

Esto supuesto, ¿por qué razón se aman y desean de diferente modo lo útil, lo deleitable y lo honesto?

Lo meramente útil, como las riquezas, etc., nunca se desea y ama juntamente. Si no se poseen, se las desea, no se las ama, pues son ajenas; y si se poseen, se las ama como cosa propia, y se goza con su unión. Aunque con la posesión de lo útil cese el deseo de los objetos particulares que llegan a poseerse, no cesa el de otros objetos útiles distintos, antes se acrecienta: porque los buscadores de lo útil tienen diversos e infinitos deseos, y cuanto más adquieren más anhelan.

El deseo inmoderado de lo útil se llama ambición o codicia. Lo contrario, esto es, la templanza en el deseo de lo útil, se denomina suficiencia o satisfacción con lo necesario; y es excelente virtud. El

(30) Página 288. col. 1.ª Ed. cit.

no desear lo necesario es un vicio, negligencia. Verdaderamente rico es el que se contenta con lo que posee.

Los estoicos y los académicos sostenían que debían dejarse en absoluto las riquezas, porque distraen e impiden la vida contemplativa. Los peripatéticos defendían que se deben procurar las riquezas, porque son necesarias para la vida virtuosa y son instrumentos para la virtud: pues para que existan algunas virtudes, como la liberalidad, la magnificencia, la limosna, etc., no basta la disposición del sujeto, la prontitud de su ánimo para ejercitarlas, sino que se requiere, además, que haya objetos sobre los que recaigan los actos propios de aquellos hábitos virtuosos. Todos, estoicos, académicos y peripatéticos, conceden que es un vicio no desear lo necesario, esto es, la negligencia.

El deseo y amor a lo útil puede tener dos extremos viciosos: avaricia, o deseo y amor desenfrenado a lo útil; y prodigalidad, falta de deseo y amor a lo útil, que se traduce en gasto imprudente de las riquezas. Entre ambos extremos viciosos existe un medio virtuoso, el deseo y amor moderado a lo útil, y el gasto conveniente de las riquezas, la liberalidad.

Respecto a lo deleitable suelen ir unidos el deseo y el amor: el bebedor, por ejemplo, desea el vino antes de gustarle y, a veces, aun estando harto de él. Otras veces, alcanzadas y poseídas las cosas deleitables, no sólo cesa el deseo de ellas, sino también el amor a las mismas, que hasta se torna en hastío y aborrecimiento de tales objetos. Sin embargo, hay sujetos que jamás se hartan y satisfacen de lo deleitable.

El exceso de más en el deseo y amor a lo deleitable, se llama apetito; y si es de objetos que dan delectación propia al sujeto que los apetece, se denomina lujuria; la cual puede ser, o carnal o de otras delicadezas y molicies indebidas. Si la razón resiste a este vicio, aunque de hecho sea vencida por él, el sujeto debe llamarse incontinente. Si la razón no resiste al vicio, y el sujeto se da y entrega totalmente a él, el sujeto debe denominarse destemplado.

El extremo vicioso por defecto en el deseo y amor a lo deleitable es la abstinencia superflua, que quita el deleite necesario para la vida y conservación de la salud.

El medio virtuoso entre estos dos extremos viciosos es la templanza. Si, estimulada por la sensualidad, vencen la razón y la virtud, ésta se llama templanza. Si cesa la sensualidad de combatir a la razón virtuosa, y el sujeto se contenta con lo necesario para la vida y con-

servación de la salud, esta virtud se denomina fortaleza. El verdadero varón fuerte es el que se vence a sí mismo. Es más difícil vencer al deleite, que es enemigo interno, que a lo útil, que es enemigo externo. Por esto, quien vence al deleite se denomina con razón fuerte, porque vence al más poderoso enemigo.

Respecto a lo útil no se dan a la vez el deseo y el amor; pero, en cambio, se dan ambos simultáneamente respecto a lo deleitable: porque lo útil y lo deleitable se gozan de distinta manera. Lo útil requiere la continua posesión de la cosa; y, por esto, cuanto más se posee ésta, más se goza de su utilidad. De aquí que, respecto a lo útil, hasta que cesa el deseo no nace el amor. Después de poseída la cosa útil continuará el amor a ella mientras se posee el objeto útil; y perdido éste, o careciendo de él, no se le ama, sino que se le desea. En cambio, la delectación no consiste en posesión, adquisición, ni hábito que verse sobre el objeto deleitable, sino en cierta atención a ese objeto mezclada con alguna falta de él. Una vez que cesa tal atención, falta por completo la delectación, y, consiguientemente, el amor y deseo de lo deleitable.

El deseo y amor a lo honesto es lo que hace al hombre verdaderamente ilustre: porque perfecciona el alma intelectiva e inmortal, que es la parte más excelente del hombre, y por la cual éste es hombre y se aproxima a la divinidad. El amor a lo honesto se basa en la virtud y sabiduría, que son los fundamentos de la verdadera honestidad y que exceden incomparablemente a lo útil y a lo deleitable: porque esto último reside, principalmente, en el sentido, y lo útil, en el pensamiento, mientras que lo honesto, en el entendimiento, el cual aventaja a todas las otras potencias y facultades del hombre. Lo útil se busca por lo deleitable; esto, para el sustento del cuerpo, quien debe ser instrumento del ánima intelectiva en orden a la virtud y la sabiduría. El fin del hombre consiste en las acciones honestas, virtuosas y sabias, que exceden a todos los otros hechos, deseos y amores humanos.

El deseo de lo honesto es semejante al de lo útil y al de lo deleitable en que todos tres versan sobre lo que falta al sér que desea. El deseo de lo honesto es especialmente semejante al de lo deleitable en que ambos existen a la vez que el amor, y aunque no se posean los objetos sobre los que recaen. El deseo o el amor a lo honesto es desemejante al deseo y amor a lo útil: porque lo útil, cuando no se posee, se desea, pero no se ama; y lo honesto, aunque no se posea, se desea y ama a la vez. La razón de esta semejanza consiste en que

lo útil, antes de ser poseído por quien le desea, aunque en sí tenga realidad, no la tiene en el sujeto que le desea, y, por esto, no puede ser amado por tal sujeto; pero lo deleitable y lo honesto, aun antes de ser poseídos por el sujeto que los desea, tienen alguna realidad en él y pueden, por tanto, ser amados antes que poseídos. Esta entidad que lo deleitable y lo honesto tienen en el sujeto que los apetece, aun antes de que los alcance, se halla en la fantasía; y la realidad de lo honesto, también en la inteligencia. El amor a lo honesto es semejante al amor a lo útil y desemejante al amor a lo deleitable en que los dos primeros crecen cuando el sujeto posee el objeto; y en el último la posesión del objeto suele disminuir y hasta extinguir totalmente el amor, trocándole en hastío y aborrecimiento. El amor a lo honesto se diferencia del amor a lo útil y a lo deleitable, a la vez, en que, respecto a ambos, la virtud está en el medio, esto es, en el amor moderado, siendo viciosos los dos extremos, así el del mucho como el del poco amor; pero en el amor a lo honesto, la virtud y la mayor excelencia de ésta se halla en lo extremo, en el mucho amor: porque, así como el desenfrenado apetito de deleites y de riquezas rebaja al alma intelectiva y la pone al nivel de la materia, oscureciendo la mente, así el ardiente amor a la sabiduría y a la virtud, que es propio del amor a lo honesto, eleva a nuestro entendimiento, haciéndole algo divino, y convirtiendo al cuerpo, frágil y corruptible, en instrumento de espiritualidad angélica. La virtud que existe en lo útil y en lo deleitable no se debe a la naturaleza de estos objetos: pues lo deleitable reside en los sentidos, y la utilidad, en las cosas exteriores, mientras que la virtud y la honestidad son propias de los séres espirituales e intelectivos. Por esto, la virtud en cuanto a lo útil y a lo deleitable se debe a la espiritualidad que da a los deseos sobre los objetos útiles y deleitables el ser amados con moderación; y por esto, también, en lo útil y deleitable la virtud está en el medio. En cuanto a lo honesto, que por sí es espiritual e intelectivo, cuanto mayor sea, es más perfectamente espiritual e intelectivo, y, consiguientemente, más virtuoso.

El amor divino

Tratando de explicar a qué clase de amor, útil, deleitable u honesto, pertenecen varios amores particulares: a la salud, a los hijos, al cónyuge, al poder, al honor y a los amigos, escribe Abravanel del amor divino. Éste, no sólo es honesto, sino que contiene en sí la ho-

nestidad de todas las cosas y de todos los amores: porque la divinidad es principio, medio y fin de todos los actos humanos honestos.

Dios es principio de los actos humanos honestos: porque de la divinidad depende el ánima intelectiva, que es el agente de todas las honestidades humanas, la cual ánima es un pequeño rayo de la infinita claridad de Dios apropiado al hombre para hacerle racional y feliz; y porque, para que el alma intelectiva pueda realizar actos honestos tiene necesidad de ser nuevamente alumbrada por la luz divina, pues, aunque ella fué producida con claridad, como un rayo de la luz de Dios, quedó ofuscada por la oscuridad de la materia, e impedida por las ligaduras que tiene con el cuerpo, y por sí no puede arribar a los hábitos ilustres de la virtud y a las resplandecientes concepciones de la sabiduría.

Desarrolla León Hebreo esta doctrina con un símil entre la visión intelectual y la ocular; y dice lo que a continuación transcribo, porque declara bien cuál es el sistema de Abravanel para explicar el conocimiento intelectual humano: «Assí como el ojo, que aunque de suyo es claro, no es capaz de ver los colores, las figuras y otras cosas visibles, si no es alumbrado de la luz del sol, la qual, distribuyda en el propio ojo, y en el objeto que se vee, y en la distancia que ay del uno al otro, causa la vista ocular actualmente, assí nuestro entendimiento, aunque de suyo es claro, esta de tal suerte impedido en los actos honestos y sabios por la compañia del cuerpo rustico, y de tal manera ofuscado, que le es necessario ser alumbrado de la luz diuina, la qual, reduziendolo de la potencia al acto y alumbrando las especies y las formas que proceden del acto cogitatiuo, el qual es medio entre el entendimiento y las especies de la fantasia, le haze actualmente intelectual, prudente y sabio, inclinado a las cosas honestas y resistente a las deshonestas; y quitandole totalmente la tenebrosidad, lo dexa en acto claro perfectamente» (31).

Dios es el medio de todo acto virtuoso, porque ayuda a ejecutar las obras de virtud; y, como contiene en sí el ideal de toda virtud, Él es el ejemplar que imitan y copian todos los virtuosos.

Dios es fin de todos los actos humanos: porque lo útil es para lo deleitable, esto es, para que el cuerpo tenga lo necesario para el sustento y la vida, es decir, para la perfección del alma: y ésta se hace perfecta, primeramente por el hábito virtuoso y después por la

(31) Página 296, col. 1.ª Ed. cit.

verdadera sabiduría, cuyo fin es conocer a Dios, suma sabiduría y bondad, y origen de todo bien.

Los hombres no pueden amar a Dios como Él debe ser amado: porque no pueden conocerle adecuadamente, ya que el sujeto cognoscente sólo puede conocer según su capacidad. De aquí que el amor a Dios en el hombre corresponda a la capacidad que para amar existe en la voluntad humana, no a la excelencia y amabilidad infinitas propias de Dios. Por esto, en el conocimiento y en el amor de Dios, el hombre siempre desea conocer y amar más: porque el objeto, Dios, es infinitamente cognoscible y amable. No obstante, los bienaventurados no tendrán dolor por no pasar de un límite en el conocimiento y amor divinos, sino que poseerán la satisfacción de haber llegado a lo más que podían llegar.

La felicidad humana.

Una vez en este punto, Sofía pregunta a Filón en qué consiste la felicidad humana; y éste responde exponiendo y criticando varias de las opiniones que sobre esto han sostenido los hombres.

Muchos ponen la felicidad en lo útil, en la posesión de los bienes de fortuna; pero se equivocan, por dos razones. Primera: porque los bienes exteriores son producidos por los interiores y dependen de éstos; y la felicidad ha de consistir en el bien más excelente. Segunda: porque los bienes útiles y exteriores están en poder de la fortuna; y la felicidad debe hallarse en poder y al alcance del hombre.

Otros colocan la felicidad en lo deleitable; y se equivocan, asimismo, por otras dos razones. Primera: porque lo deleitable se corrompe y deshace a sí propio cuando llega a la hartura; y la felicidad da perpetuo contento y satisfacción. Segunda: porque el fin de lo deleitable es lo honesto; y la felicidad no puede ser para otro, sino que ella es fin de todo lo demás.

La felicidad está en lo honesto y en los actos y hábitos del ánima intelectiva, «que son los mas excelentes y fin de los otros habitos humanos, mediante los quales el hombre es hombre y de mayor excelencia que otro ningun animal» (32).

Los hábitos correspondientes a los actos intelectuales son cinco: el arte, hábito de las cosas factibles por las manos y el trabajo corporal, según la razón; la prudencia, hábito de las cosas factibles

(32) Página 298, col. 1.ª Ed. cit.

conforme a razón en el orden de las buenas costumbres y de todas las virtudes; el entendimiento, «principio del saber, cuyos habitos son naturalmente conocidos y concedidos de todos quando los vocablos son entendidos; como que el bien se deue procurar y huyr el mal» (33), es decir, hábito para el conocimiento de lo inmediatamente evidente; la ciencia, que es «el hábito del conocimiento y de la conclusion, la qual se engendra de los sobredichos principios, y en esta se encierran las siete artes liberales, en la qual se exercita el entendimiento en medio de su ser» (34), es decir, hábito del raciocinio, de lo mediatamente evidente; y la sabiduría, que es el hábito del entendimiento y de ciencia a la vez, de los principios y de las conclusiones, que sube al conocimiento de los séres espirituales, y que se llamó por los griegos teología, y después se denominó primera filosofía, porque es la cabeza de todas las ciencias y por ella se ejercita nuestro entendimiento en su último y más perfecto ser.

De todos estos hábitos intelectuales, la felicidad no consiste en el arte, sino en los demás, cuyos actos propios se incluyen en la beatitud o sabiduría, donde últimamente se halla la felicidad humana.

Aunque las virtudes morales son caminos para la felicidad, ésta no se halla propiamente en esas virtudes, sino en la sabiduría, si bien no es posible llegar a la sabiduría sin las virtudes morales: que quien no es virtuoso no es sabio, así como no es posible que el sabio esté privado de virtud.

Algunos pensaron que la felicidad está en el conocimiento y ciencia de todas las cosas sin faltar ninguna: porque nuestro entendimiento se halla en potencia para entenderlo y conocerlo todo, y la última perfección y felicidad del mismo debe consistir, por lo tanto, en pasar de la potencia al acto respecto al conocimiento de todos los séres, en la «felice copulacion del entendimiento possible con el entendimiento agente» (35); pero se equivocan, porque es imposible que el hombre conozca todas y cada una de las cosas, y que las alcance de modo distinto y perfecto.

Hay muchas cosas en el mundo que no las podemos ver ni sentir, ni, por consiguiente, entender: porque, como dice Aristóteles, nada hay en el entendimiento que primero no haya estado en los sentidos. Los séres espirituales son cognoscibles por sí mismos en relación a

(33) Página 298, col. 1.ª Ed cit.
(34) Página 298, col. 1.ª Ed. cit.
(35) Página 299, col. 1.ª Ed. cit.

nuestro entendimiento; mas las cosas sensibles necesitan previamente del entendimiento para su perfecta inteligencia; son recibidas en el entendimiento como se recibe una cosa en otra, y, por ser materiales, no pueden llegar al entendimiento si no se hallan y pasan primero por los sentidos, que las conocen materialmente.

El conocimiento de los séres espirituales por parte del entendimiento humano se realiza por la unidad y adecuación de ser que poseen tales séres respecto al entendimiento susodicho. También conocemos las cosas espirituales por sus efectos, que el hombre ve y siente.

La felicidad no puede, pues, estar en el conocimiento de todos los séres particulares individualmente considerados: pues este conocimiento es imposible, aunque no lo es el de todos esos séres según una razón o nota común a todos ellos. Este conocimiento o ciencia de todos los séres es, como asegura Aristóteles, fácil para todos los hombres y difícil para uno solo.

La felicidad no puede consistir en el hábito, sino en el acto del conocimiento: porque el sabio no es feliz cuando, por ejemplo, duerme, sino cuando alcanza y goza de la inteligencia; y, según esto, la felicidad tiene que consistir en un acto solo, pues aunque se pueden juntar muchos actos de ciencia, a la vez y en acto no se puede entender más que una sola cosa. La felicidad tiene que consistir, por consiguiente, en el conocimiento de una sola cosa.

Sin embargo, para llegar a la felicidad es preciso el saber propio de las diversas ciencias; esto es, hacen falta: el arte que declara y divide lo verdadero de lo falso en toda obra del entendimiento, la Lógica; la disciplina que enseña a usar de la prudencia y de las virtudes que se refieren a los actos humanos, la Filosofía Moral; la ciencia que considera la naturaleza de las cosas que tienen movimiento o alteración, la Filosofía Natural; la que estudia las cantidades, la Filosofía Matemática, que, a su vez, puede ser: Aritmética, si trata del número absoluto; Música, si del número en las voces; Geometría, si de la medida absoluta; y Astrología (36), si de la medida y movimiento de los astros. Mas, sobre todo, para llegar a la felicidad es preciso aquella ciencia que es la más próxima a la bienaventuranza: la Primera Filosofía, la cual se llama sabiduría; y trata de todas las cosas que tienen ser, estudiando más detenida y particularmente a los séres que poseen mayor ser o realidad, y considera a las cosas

(36) Así llama León Hebreo a la Astronomía. Véase la col. 2.ª de la página 300 de la ed. cit.

espirituales y eternas, cuya entidad es mucho más excelente que la de las cosas corporales, aunque, para nosotros, sea menos conocida que la de éstas. La sabiduría o Filosofía Primera sube al conocimiento de las cosas divinas que puede ser alcanzado por el entendimiento humano; y por esto se llama esta disciplina Teología.

Ya que la felicidad no puede estar en el conocimiento de todas las cosas individual y divisivamente consideradas, debe hallarse en el conocimiento de un objeto en el que vengan a hallarse juntamente y a la vez todas las cosas del universo, de suerte que conocido este objeto se conozcan todas las cosas con un solo acto y con mayor perfección que si se conocieran individual y separadamente cada una de ellas.

El entendimiento no tiene de suyo una esencia determinada, sino que es todas las cosas. Si el entendimiento pasa al acto y es entendimiento en acto respecto a todas las cosas, contiene en sí todos los grados del ser, de las formas y de los actos del universo; de tal modo que quien pueda conocer a ese entendimiento en acto, conocerá por una sola visión y con un conocimiento simplicísimo todo el ser de todas las cosas juntamente y con mayor perfección y puridad intelectual que la que en sí tienen las cosas, pues las materiales poseen en el entendimiento una entidad mucho más perfecta que la que tienen en sí mismas.

Este es el modo de conocer todas las ciencias y todas las cosas: conocer al entendimiento actual, esto es, en acto respecto a todos los séres y ciencias. Por el conocimiento de este entendimiento actual por parte del hombre, éste se hace bienaventurado.

¿Qué entendimiento es éste siempre actual, en acto, que conocido por el hombre hace a éste bienaventurado? Unos creen que es el entendimiento agente, que, copulándose con el entendimiento posible de cada hombre, hace que este último conozca con una visión espiritual y clarísima todas las cosas. Otros dicen que la beatitud está en nuestro entendimiento posible, cuando, alumbrado por su unión con el entendimiento agente, pasa de posible y se torna entendimiento en acto y ve en sí, espiritualmente, todas las cosas según la esencia intelectiva de éstas, y en el mismo inteligente ve la cosa entendida y el acto de la inteligencia sin diversidad ni diferencia en el conocimiento.

Pero ninguna de estas soluciones satisface a León Hebreo, el cual expone la suya, que es la siguiente. El entendimiento en acto, que alumbra a nuestro entendimiento posible, es el entendimiento

divino. La bienaventuranza humana consiste, pues, en el conocimiento por el hombre del entendimiento divino. En éste se hallan todas las cosas primero y más perfectamente que en ningún entendimiento creado: porque en él están esencialmente, no sólo por razón de entendimiento, sino causalmente, como en causa primera y absoluta, pues él es la causa que produce todas las cosas, la mente que las gobierna, la forma que las actúa, y el fin a que todas ellas se ordenan: él es el primer sér, y por participación de él son todas las cosas que son; él es acto puro; en él están todas las cosas espiritualmente en simplicísima unidad; él es verdaderamente bienaventurado; todas las cosas tienen necesidad de él, y él no la tiene de ninguna de ellas; viéndose a sí mismo conoce todas las cosas, y viéndole a él, el entendimiento humano y el angélico lo conocen todo según la capacidad que respectivamente poseen, con la mayor perfección con que pueden conocer, y se hacen realmente felices. Nuestra felicidad consiste, por consiguiente, en el conocimiento y visión del entendimiento divino, en el cual se ven todas las cosas perfectísimamente.

Dudaron los sabios si el acto propio de la felicidad consiste en conocer o amar a Dios. Abravanel concreta así su opinión sobre este punto. La felicidad tiene que consistir necesariamente en el último acto del alma, que es verdadero fin de todos los demás; y en un acto de la potencia más noble y espiritual de todas las del alma humana, potencia que, sin duda, es el entendimiento. El amor presupone el conocimiento; pero no se sigue de aquí que el amor sea el último acto del alma, porque hay que distinguir dos conocimientos: uno anterior al amor y causa de éste, que no es conocimiento perfectamente unitivo; y otro posterior al amor, causado por él, que es conocimiento fruitivo de perfecta unión con el objeto amado. El amor respecto a toda cosa amada y deseada es medio que lleva al amante, del conocimiento imperfecto del objeto amado a la perfecta unión con este objeto, unión que es el verdadero fin del amor y del deseo. Por esto el amor se puede definir: deseo de gozar con unión de la cosa conocida como buena. El deseo puede existir aun respecto a las cosas buenas que se poseen: porque se pueden desear, no para tenerlas, pues ya se poseen, sino para gozarlas con unión cognoscitiva y fruitiva. Esta unión, en cuanto futura, se puede desear por lo mismo que es futura. Tal deseo se llama también amor. Según todo esto, respecto a Dios, primero debe existir en nosotros un conocimiento imperfecto que nos haga desearle y llegar a amarle, gozándole con la unión más perfecta que sea posible. Este deseo y amor hasta hace que seamos abstraídos

en tan alta contemplación que nuestro entendimiento, alumbrado por una singular gracia divina, se levanta y sube más alto que lo perteneciente a la especulación humana y «llega vna tal vnión y copulacion con el Summo Dios, que nuestro entendimiento se conoce ser antes razon y parte diuina, que entendimiento en forma humana; y entonces se harta el desseo y el amor con mucha mayor satisfacion que la que tenia en el primer conocimiento y en el precedente amor... Y en conclusion... la felicidad no consiste en aquel acto conocitiuo de Dios, que guia al amor; ni consiste en el amor que al tal conocimiento sucede, sino que solamente consiste en el acto copulativo del intimo y vnido conocimiento diuino, que es la summa perfeccion del entendimiento criado, y este es el ultimo acto y el fin bienaventurado en el qual se halla antes diuino que humano» (37).

Esta suprema felicidad y unión intelectiva del alma con Dios, no puede lograrla el alma humana en esta vida, porque se lo estorban e impiden la materia y el cuerpo, con quienes el alma está unida. Para llegar a esta suprema bienaventuranza, el alma necesita separarse del cuerpo; y entonces ya puede gozar de la unión con la luz divina, como perpetuamente gozan de ella los ángeles, las inteligencias separadas de la materia, y los moradores del cielo, todos según el grado de su respectiva perfección y dignidad.

Consecuencias del amor.

No todo bien deleitable produce hastío y hartura cuando se posee, sino solamente lo que deleita a los sentidos externos más materiales: el gusto y el olfato. Lo que deleita a la vista, al oído, a la imaginación y a la fantasía, y, sobre todo, lo que deleita al entendimiento, no cansa y enoja con su posesión. El por qué de esta diferencia es el siguiente. Los sentidos más groseros y materiales, el tacto y el gusto, son necesarios para la conservación del hombre y de la especie humana; y no lo son los demás sentidos. De aquí que la naturaleza puso límite a los deleites de los sentidos indispensables para la sustentación del hombre en cuanto individuo y en cuanto especie para que el exceso en estos deleites no impidiera la continuación de la vida; y, por esto, la misma naturaleza hizo que el excesivo placer en los objetos pertenecientes al tacto y al gusto produjera cansancio y hastío, e hiciera que el sujeto los llegara a aborrecer. En los otros sentidos,

(37) Página 303, col. 1.ª Ed. cit.

como no existe peligro de que el placer correspondiente a ellos dañe al hombre y a la especie humana, la naturaleza no puso límites a sus gozos; y, por esto, aunque con ellos se goce mucho, no se sigue de aquí el hastío.

El amor es de dos modos: uno impropio, engendrado por el deseo sensual, que desaparece una vez que cesa el apetito, porque éste queda plenamente satisfecho; y otro perfecto, que produce deseo del objeto amado, y que no desaparece por la posesión del objeto, aunque entonces desaparece el apetito o deseo de tal objeto.

Este amor perfecto es efecto de la razón, que conoce la virtud, ingenio y gracia del amado; pero una vez nacido no se deja regir por la razón. El no dejarse regir por la razón y ser, consiguientemente, ciego, no es propio tan sólo del amor lascivo, es lo de todo amor grande y eficaz, sea honesto o deshoneto. El desenfrenamiento hace mayor la virtud en el amor honesto; y más grande el vicio y el error en el deshonesto. El amor regido por la razón, aunque se llame amor, no es tal: porque el verdadero amor hace fuerza con admirable violencia e increíble furor a la razón, perturba la mente más que otro algún impedimento, y hace perder la memoria de toda cosa que no es el amado, que lo llena todo y hace al hombre ajeno a sí mismo y propio del amado, enemigo de la compañía y amigo de la soledad, melancólico; en una palabra, el amor hace que continuamente muera la vida y viva la muerte, y aun llevando en sí tantas tribulaciones y crueldades, la mente no quiere dejarlas, antes tiene por mortal enemigo a quien se lo aconseja y socorre. En tal laberinto a que lleva el amor, ¿puédense guardar la ley de la razón y las reglas de la prudencia?

La razón de estas penas y angustias que causa el amor está en que él es deseo de unión perfecta del amante con el amado, la cual unión no se logra si no es con la total penetración del amante y el amado; y como esta penetración es posible en las almas espirituales, pero no en los cuerpos, cada uno de los cuales requiere su propio lugar, y, por esto, no pueden llegar a unirse y penetrarse total y completamente, el amante sufre y se angustia, y la misma unión que logra con lo amado, le hace desear más y más la unión que ni alcanza ni puede alcanzar.

Y, ¿cómo sin ir regido por la razón puede ser perfecto el amor? Hay dos clases de razón en los hombres. Una ordinaria: que rige y conserva al hombre dentro de la vida honesta y endereza a la honestidad todas las cosas. Esta razón ordinaria no puede dirigir y ordenar el amor perfecto, ya que éste hace que el amante sufra males y daños

por seguir al amado. Otra es la razón extraordinaria: que tiene por misión conseguir el objeto amado; y, por esto, no vacila en posponer el bien del amante para lograr el objeto amado, como se debe posponer lo menos noble y excelente a lo que lo es más: y todo objeto amado, en cuanto tal, es, como dice Aristóteles, más noble y excelente que quien le ama, pues es su fin. En esta pugna de la razón ordinaria con la extraordinaria, débese seguir a la última, que es más digna y eminente. Al hombre a quien le falta el amor excelente, sin duda que le acompañan pocas virtudes.

Universalidad del amor.

El amor es algo universal. Hállase en todo hombre y en todo animal.

Estos aman por cinco causas y motivos: por el deleite de la generación; por el hecho de la sucesión, en virtud de la generación; por el beneficio recibido; por la semejanza en la especie; y por la continua compañía.

En el hombre, además de estas cinco causas del amor, hay otras dos razones peculiares de amor, que encierran a todas las demás y que no se hallan en los animales: la conformidad de complexión o de naturaleza y la virtud moral.

El amor, como el conocimiento y el apetito, es de tres maneras: natural, sensitivo y racional o voluntario. El amor natural se halla en los cuerpos que no sienten, en los elementos, las plantas, los metales, etc.; todos estos séres tienen un conocimiento y una inclinación naturales a su fin, y, por esto, van a él: esta inclinación es verdadero apetito y amor natural. El amor sensible se halla en los animales, y los conduce a buscar lo que les conviene, y a huir de lo que les daña. El amor racional y voluntario se halla solamente en el hombre, porque sólo él, y no los séres inferiores, posee razón. Con el amor más noble, coexisten los menos nobles.

¿Por qué razón se llama amor a las tendencias de los séres irracionales, cuando parece que el amor es propio y exclusivo del hombre? Las cosas se conocen por sus contrarios; y así como se llama odio la tendencia opuesta a la que es natural a los séres irracionales, v. g., el ir hacia lo alto los cuerpos pesados, la tendencia conforme a la condición de estos séres se llama amor natural o sensible, según que no tengan o posean sensibilidad.

Los séres inanimados aman, aunque carecen de todo conocimiento: porque son guiados a su fin por la naturaleza, esto es, por el conocimiento del Creador, quien infunde una inclinación a ese fin en el ánima del mundo y en la naturaleza de cada uno de los séres inferiores.

Al explicar cómo se halla el amor generativo en la materia y en todas las cosas materiales, León Hebreo expone la teoría de Aristóteles y de los escolásticos sobre la constitución de los cuerpos y la generación y corrupción de los mismos. Los elementos se engendran o proceden los unos de los otros; mas cuando el fuego, por ejemplo, se convierte en agua, no queda aquel en ésta, sino que se corrompe y en su lugar se produce el agua: luego es necesario admitir y señalar una materia común a todos los elementos, que sea la base en la que se verifiquen todas estas transmutaciones; y esta materia común es una aptitud que sucesivamente puede tomar la forma de cada uno de los cuatro elementos. A esta materia llamaron los filósofos materia prima, y los antiguos, caos, esto es, confusión: porque en ella están potencial y generativamente todas las cosas, que de ella se hacen de modo sucesivo. Como dice Platón, esta materia prima apetece todas las formas, y todas las va recibiendo sucesivamente, y a todas las posee en las diversas partes de su sér. En este sentido la materia prima es causa de la generación y la corrupción de todos los séres.

El amor generativo de los cuatro elementos es causa de los compuestos que resultan de ellos. El grado más o menos perfecto del amor mutuo entre los cuatro elementos es el motivo de que se formen unos u otros séres: orgánicos, vegetales, animales irracionales, el hombre. Éste, no obstante, está hecho de los mismos elementos que los otros séres, tiene forma intelectiva y eterna: porque en el hombre el amor de los elementos es tan perfecto que une toda contrariedad de los mismos elementos que en él logran cierta unidad libre de toda oposición.

Aunque el amor existe en todas estas cosas, es, no obstante, más excelente en los cuerpos celestes y en los séres intelectuales que en las cosas inferiores.

En los séres eternos no hay generación, porque son ingenerables e incorruptibles. En los séres inferiores, la generación viene del cielo como de verdadero padre, y de la materia que es su primera madre, y después de los elementos, especialmente la tierra, que es madre manifiesta de la mayor parte de los séres inferiores.

Según algunos filósofos, el cielo es un animal perfecto; y las plantas, animales al revés.

En el cuerpo humano, débense distinguir tres partes: ínfima, a la que corresponden los órganos de la nutrición y de la generación: media, los pulmones y el corazón, en quien se hallan los espíritus y fuerzas; y superior, la cabeza, que es simulacro del mundo espiritual.

Éste, según Platón, tiene tres grados. El ánima, de la cual proviene el movimiento de los cielos, y que, además, gobierna el mundo inferior. En el hombre esta ánima es el cerebro, con sus dos potencias del sentido y del movimiento voluntario. El entendimiento es vario: el del universo, en el cual se hallan todas las criaturas angélicas; el del hombre, que es el entendimiento posible y es la última forma del sér humano; y, por último, el entendimiento angélico, con el cual se une el entendimiento posible del hombre, y entonces el entendimiento posible se hace actual y perfecto.

Los cuerpos celestiales se aman recíprocamente, según lo prueba su mutua concordia. La causa de este amor es la conformidad de las naturalezas de estos cuerpos y la virtud que en ellos existe incluso para hacer bien a todo el universo.

Al llegar aquí expone Abravanel los sentidos diversos de las ficciones de los poetas, lo que es la alegoría poética, las causas de su empleo, la explicación de diversos mitos y alegorías. Platón empezó a romper con esta costumbre de los antiguos, de exponer la ciencia por medio de alegorías; y quitó de la exposición científica el verso, pero no la fábula. Aristóteles quitó también la fábula, y habló de Filosofía científicamente y en prosa; mas supo hacerlo con tan admirable artificio que éste bastó para sustituir al verso y la fábula en la conservación de la Filosofía. No hizo mal Aristóteles al suprimir el verso y la fábula en la exposición de la Filosofía, pues supo hallar medio de que ésta se conservara fielmente sin versos ni fábulas; pero su ejemplo ha sido perjudicial, porque sirvió de estímulo a otros, que, careciendo de sus cualidades para escribir de Filosofía en prosa, se lanzaron a esta empresa; y así esta ciencia, pasando de una declaración a otra, llegó a manos inhábiles y se vió falsificada, corrompida y arruinada.

Expone León lo que eran los dioses del paganismo clásico; y dice que los poetas llamaron dioses a los elementos, mares, ríos, montañas, etcétera, por la grandeza y principalidad de estos séres y porque creían que cada uno de ellos participaba de la intelectual divinidad, o, como pensaba Platón, porque cada uno de estos elementos tiene un principio formal incorpóreo, por participación del cual cada uno de ellos posee su propia naturaleza. Estos principios son las ideas. La idea del

fuego es el verdadero fuego, por esencia formal; y por participación de esta idea es fuego el elemento así llamado. Lo mismo ocurría respecto a los demás elementos y a todas las cosas. También se llegó a atribuir divinidad a las ideas de las cosas; y por esto se puso divinidad en las plantas, las virtudes, los vicios, las pasiones...; y se deificaron la fama, el amor, la gracia, la codicia, etc., pues cada una de estas cosas tiene su idea propia y su principio incorpóreo.

Hay ideas que son principios del bien, y otras que lo son del mal: porque ambos son necesarios para la conservación del universo: y, en este sentido, el mal es bueno, porque todo mal sirve para la conservación del universo, para el bien.

Igualmente se han llamado dioses los hombres que poseyeron alguna virtud heroica o hicieron cosas grandes semejantes a las divinas.

La generación es algo común a todos los séres, desde Dios hasta lo más abyecto del mundo. Dios es engendrador, pero no engendrado; y los otros séres distintos de Él son, en su mayor parte, engendradores y engendrados. En la generación de estos séres hay un principio formal, que da, y al que los poetas llamaron padre, y otro principio material, que recibe, al que denominaron madre; y, como son necesarios ambos principios para la generación de los séres, fué necesario que ambos se unieran por medio del amor para así producir el sér engendrado.

Al llegar a este punto, y a fin de tratar de los amores de los dioses, expone el Filósofo lisbonense lo que significan varias alegorías y mitos, como el de la generación causada por Demogorgon en el caos según la fábula de Propanides en su *Protocosmo;* el de la fístola que hizo el dios Pan cuando, corriendo tras la ninfa Siringa, ésta se convirtió en caña: la fábula de Celio, de Saturno y Opis, etc., etc.

Los entendimientos y los espíritus se aman los unos a los otros, y también a los séres corpóreos y materiales y, sobre todo, al sumo y perfecto Dios, fuente de todo el bien y de todo el ser que estos espíritus poseen. Los inferiores aman a los superiores, por la perfección que éstos tienen y les falta a aquéllos; y los inferiores aman a los superiores, porque desean sean éstos más y más perfectos. Aunque el sér superior posee la perfección y virtud que no tiene el inferior, desea que éste la logre: porque, por el orden y armonía existentes en todo el universo, la falta del inferior afecta al superior, de quien aquel depende y de quien es efecto. Por esto, el superior desea unirse al inferior y causar en él la perfección. También aman los séres superiores a los inferiores por el amor que tienen a otros séres aún superiores

a ellos, y por ser necesario para llegar a unirse con éstos que ellos amen a los séres inferiores.

Los cuerpos celestes son eternamente movidos por almas inmateriales, las cuales les mueven por un fin más noble que los espíritus motores: porque de las cuatro causas que distingue Aristóteles, la más noble es el fin, la más baja la materia, luego la forma, y después el eficiente: porque éste se mueve para el fin y produce la forma en la materia.

Según Alfarabi, Avicena, Algazel y Maimónides, el fin que buscan los motores intelectuales es otra inteligencia correspondiente al mismo orbe celeste y superior a la inteligencia motora. Para conseguir su unión con esta segunda inteligencia, la primera mueve el orbe que le corresponde. Según esto, el sumo Dios no es el primer motor, lo es el fin por el cual el primer motor mueve.

Averroes y otros filósofos piensan que no hay dos inteligencias para cada uno de los orbes celestes, según asegura la doctrina anterior, sino una sola; y que el primer motor es el sumo Dios: porque no es impropio de éste ser motor supremo ni ánima que da el ser al cielo, pues las ánimas de los cielos están apartadas de la materia; y porque, conteniendo el orbe celeste a todo el universo, la inteligencia que le mueve y da la existencia debe ser el sumo Dios, quien no se iguala, por esto, a las demás inteligencias motoras: pues, como el orbe que Él mueve es superior a todos los demás, también Él debe ser superior a todas las demás inteligencias motoras; y, como el cielo que Él mueve comprende a todos los demás, su virtud motriz contiene la de los otros entendimientos motores. Según Aristóteles, al decir de Averroes, este primer motor es fin del movimiento que él produce, porque le causa para alcanzar su propia perfección.

La actitud que en esta controversia adopta León Hebreo es bastante ambigua. Según él, el fin de todas las inteligencias motoras de los cielos es otra inteligencia más sublime y superior, por consiguiente, a cada inteligencia motriz, y amada por esta con deseo de unirse a ella, pues en ella encuentra la felicidad: es el sumo Dios. No se decide Abravanel a afirmar si el primer motor es o no el sumo Dios; pero, si lo fuera, no sería por esto la mente de Aristóteles el sostener que el primer motor es más excelente que él mismo, sino que en él es más noble ser causa final de todas las cosas que ser primer motor: porque ésto se ordena a aquéllo. Los motores inferiores de los cielos mueven a estos porque desean unirse con el sumo Dios, que es su fin, y alcanzar así la perfección. La felicidad del alma intelectiva propia del

hombre no está en ella misma, sino en su elevación y unión con Dios. Dios tiene en sí la felicidad, y la da a quien se une con El.

¿Cómo es que siendo el orbe celeste corpóreo y menos noble y perfecto que la inteligencia, ésta puede, al moverle, engrandecerse y elevarse hasta unirse por el amor con el sumo Dios? La explicación de Abravanel es ésta: «Todo el vniuerso es vn individuo, esto es, como una persona; y cada vno destos corporales y de aquellos espirituales, eternos y corruptibles, es miembro y parte deste gran indiuiduo. Siendo el todo y cada una de sus partes produzida de Dios para un fin comun en el todo, juntamente con vn fin propio en cada vna de las partes, se sigue que tanto el todo y las partes son perfetas y felices, quanto rectamente y enteramente consiguen los oficios a que son enderezados por el sumo Opifice. El fin del todo es la vnida perfecion de todo el vniuerso, señalada por el diuino Arquitecto; y el fin de cada vna de las partes, no es solamente la perfecion de aquella parte en si, sino que con ella sirua rectamente a la perfecion del todo... guardada siempre esta ley en el vniuerso, la inteligencia se felicita mas en el mouer el orbe celeste, que es acto necessario al ser del todo, aunque es acto extrínseco y corporeo, que en la intrinseca contemplacion suya essencial, que es su propio acto. Y esto entiende Aristoteles diziendo que la inteligencia mueue por fin mas alto y excelente, que es Dios, consiguiendo el orden suyo el vniuerso, porque amando y mouiendo su orbe, coliga la union del vniuerso, con la qual propiamente consigue el amor, la vnión y la gracia diuina que biuifica al mundo, la qual es el vltimo fin suyo y desseada felicidad» (38).

Por este mismo fin se unen con sus respectivos cuerpos las almas intelectuales, aun cuando ningún bien intrínseco les pueda venir a ellas de tal unión con el cuerpo frágil y corruptible. Las almas se unen a sus respectivos cuerpos por el amor y el servicio del Creador: para que por tal unión descienda del mundo superior al inferior la vida, el conocimiento y la luz de Dios; y así no quede privado de la gracia divina y de la vida eterna el mundo inferior. Si el alma se ejercita en esta unión según el orden divino, después que se separa del cuerpo llega a unirse con Dios y a alcanzar su última felicidad; pero si falta al amor y unión con Dios, en vez de subir al altísimo paraíso, queda desterrada por su iniquidad en el infierno, a menos que la divina piedad no haya dado medio al alma para remediarse de esta culpa.

(38) Página 354, cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.

El amor es, además, necesario a todas las cosas, pues nadie puede ser bienaventurado sin amar. Sin el amor nada se haría ni existiría en el mundo: porque todo lo que es tiene ser en cuanto que sus miembros y partes están unidos y enlazados por el amor.

El sueño, el éxtasis y los sentidos.

El sueño, de cuya razón de ser habla brevemente León Abravanel, es semejante al éxtasis. En éste se suspenden los actos de los sentidos. El alma, aunque en sí es una e indivisible, llega en su acción a todas las partes del organismo, e interviene en todos los actos y funciones de éste. Cuando el alma se reconcentra en sí misma, con ella se retiran los espíritus que animan el organismo y se recogen en medio de la cabeza, donde está el pensamiento, o en el centro del corazón, donde están los deseos, y dejan sin actos ni funciones a los sentidos, lo mismo que acontece en el sueño. La contemplación propia del éxtasis puede ser tan intensa y pungitiva que, para unirse el alma con el objeto amado, deje desanimado el cuerpo y sobrevenga la muerte. Como la esencia del alma está en su acto propio, si ella se une íntimamente con un objeto para contemplarle con la mayor intensidad posible, el alma como que se convierte en él, y casi deja su propia sustancia para tornarse en una imagen del sér amado.

El alma es entidad distinta e inferior al entendimiento abstracto: porque éste es realidad totalmente informe, que no se mueve de un término a otro, mientras que el alma no es informe y se muda y tiene una naturaleza mixta de inteligencia espiritual y de mutación corporal, que, de otra manera, no podría animar a los cuerpos: es algo intermedio y unitivo del mundo espiritual y el corporal. Por esto el alma sale unas veces de la inteligencia y va a lo corpóreo para ocuparse en cosas exteriores necesarias para la vida y sustentación del organismo; y otras veces se retira a su interior, vuelve a su inteligencia, y se une con el entendimiento abstracto. Por todo esto dice Platón que el alma es un compuesto de sí y de otra cosa, de algo visible y de algo invisible, que es número que se mueve a sí propio pasando con movimiento circular e incesante de su naturaleza corporal a su naturaleza intelectual, y viceversa.

La vista y el oído son necesarios, no sólo para la vida del cuerpo, sino, también, para el conocimiento de la mente: porque por lo corporal, que llega al alma por la vista y el oído, ella conoce lo incor-

poral; pero, así como la vista corporal nada puede ver sin la luz, así la vista intelectual jamás podría ver ni entender la realidad y las razones incorpóreas y universales si no es alumbrada por el entendimiento divino, tanto ella como las especies de la fantasía de las que recibe virtud el conocimiento intelectual. Para la intelección son alumbradas por las especies eternas, que están en el entendimiento divino y son ejemplares preexistentes de todas las cosas, las especies de la fantasía y el mismo entendimiento. A estas especies solas y separadas de las cosas a que corresponden, las llama Platón ideas.

La luz solar no es ni un accidente ni una sustancia corporal, es sombra y resplandor de esta luz intelectual comunicada al sol, el más noble de todos los cuerpos.

La vista es el más excelente de todos los sentidos en cuanto al instrumento, al objeto y al acto.

La causa de la mutación que sufre el alma de lo espiritual a lo corporal y viceversa, es el amor gémino que en ella existe. El alma es un resplandor de la perfecta hermosura que se halla en el entendimiento divino. Al conocer éste al alma se enamora de su hermosura y aspira a unirse con ésta para así perfeccionarse. El alma ama, también, al mundo corpóreo; y trata de comunicarle la perfección que ella recibe del entendimiento. Todo esto, que acontece, no sólo en el alma del mundo, sino también en el alma humana, hace que: unas veces el alma sea atraída por la hermosura intelectual y vaya tras ésta, y desampare el cuerpo y sobrevenga a éste la muerte; otras veces el alma se inclina tanto a la hermosura corpórea que queda oscurecida la luz y la hermosura intelectual; y otras, el alma obra con templanza e igualdad según estos dos amores. La razón litiga contra la sensualidad; y entonces, si el alma se inclina levemente al amor intelectual y siente aún el estímulo de la sensualidad, el hombre se llama continente. Si el alma declina vehementemente hacia el amor intelectual y ya no queda estímulo sensual, llámase el hombre templado. Si, al contrario, el alma, aunque poco, se va tras el amor sensual, quedando, no obstante, en el hombre alguna resistencia intelectual, el hombre es incontinente. Si el alma sigue con decisión al amor sensual, de suerte que el entendimiento ya no opone resistencia alguna a esta dirección, el hombre se llama destemplado.

Esencia del amor.

En cuanto a la esencia del amor, dice Abravanel que, en general, «en comun» (39), el amor es deseo de algo. Pero, ya que se define el amor por el deseo, ocurre preguntar si existe alguna diferencia entre el amor y el deseo. Recapitulando lo que sobre este particular lleva dicho, León Hebreo responde: Las definiciones del deseo y del amor son diferentes: deseo es afecto voluntario de un sér, de tener la cosa que se estima buena y que falta en él; y amor es afecto voluntario de gozar con unión de la cosa tenida como buena y que falta. El deseo, aunque verse sobre lo que falta, presupone siempre algún ser en la cosa deseada; y el amor, aunque es, a veces, de la cosa poseída, presupone siempre alguna falta de este objeto amado. Por todo esto resulta que bien analizados el deseo y el amor, ambos son una misma realidad, no obstante tener propiedades diversas según el modo vulgar de hablar. De aquí que se defina el amor: deseo de unión con la cosa amada; y, en general, deseo de alguna cosa.

Algunos distinguen el amor del deseo, sosteniendo que aquel es principio de éste; y definen el amor: complacencia en el ánimo por la cosa que parece buena, y admiten dos especies de amor: amor que versa sobre las cosas no poseídas, y es el principio del deseo; y amor que versa sobre las cosas poseídas, y es fin y término de la delectación y del gozo. Este segundo amor parece ser distinto del deseo, porque sucede a éste, pero el primero no parece distinto del deseo, porque, como éste, versa sobre lo que falta. Además, creen algunos que así como el odio y la huída son pasiones distintas, así el amor y el deseo, que son sus respectivos contrarios, son también pasiones distintas.

No obstante todo esto cree León Hebreo que no hay diferencia esencial entre el amor y el deseo, como también son lo mismo el odio y el aborrecimiento, que son sus respectivos contrarios. El verdadero contrario del deseo es el aborrecimiento, no la fuga, que es un mero movimiento corporal opuesto al de prosecución.

Tampoco son diferentes el amor al objeto poseído y el del objeto no poseído: porque el primero no consiste en el deleite que el objeto amado causa en el amante, pues el amor es principio de un movimiento y el gozo es término de ese mismo movimiento. El amor y el

(39) Página 372, col. 1.ª Ed. cit.

gozo son enteramente distintos: aquel versa sobre lo que falta, y éste sobre lo que se posee.

El orden o proceso de los afectos humanos es el siguiente: primero el amor y deseo de lo bueno, y el odio y aborrecimiento de lo malo. Al amor y al deseo sigue la esperanza; y al odio y al aborrecimiento, el temor. A la esperanza y al temor siguen, la prosecución del objeto bueno, y la huída del malo. Por último vienen el gozo y el deleite, y la tristeza y el dolor, que son el fin de todo este proceso, lo que primeramente se intenta y lo que últimamente se alcanza.

El amor y el deseo solamente pueden versar sobre lo que tiene ser: porque lo que no tiene ser no se puede conocer; y lo que no se puede conocer, tampoco amar ni desear. La entidad del objeto amado y deseado ha de hallarse en la mente del sujeto que ama y desea; pero si está en la mente del sujeto amante, conviene que esa entidad se halle realmente fuera de la mente, en acto o en potencia: porque, si no, el conocimiento sería mentiroso.

Todo amor es deseo; pero todo deseo, ¿es amor? El amor se extiende a los objetos que causan alguna perfección. Las cosas que propiamente no perfeccionan, se dice que se las desea; pero no que se las ama. Pero esto es sólo un modo diferente de hablar, porque muchas veces se aplica un nombre que tiene significación general a una de sus especies tan sólo; y esto acontece con el amor, que, siendo más general y correspondiendo a todo lo deseado, se apropia a los objetos que tienen en sí ser más firme y excelente, y no a los que le tienen menos; y así se dice que los primeros objetos son amados, y los segundos solamente deseados; pero, en realidad, unos y otros objetos se aman, y en sustancia todo deseo es amor, tanto respecto a los irracionales como respecto al hombre y aun a Dios.

Dios ama y desea, no lo que a Él le falta, pues a Él nada le falta, sino lo que falta para ser perfectas a las cosas a quienes Él ama. La razón por la cual en Dios hay amor es esta: Dios produjo todas las cosas, a todas las conserva en el ser que les dió; y de todas es, por consiguiente, padre: luego a todas las cosas ama como padre.

Cuando las criaturas alcanzan la felicidad que les es propia por el amor que Dios las tiene, Dios se alegra y goza por ello. Dios no se muda, porque es inmutable, sino que únicamente se produce una mutación extrínseca respecto a Dios, que consiste en que reluzca y resplandezca la alegría divina en sus hijos y amigos que alcanzan la perfección.

Dios carece del amor participado a los hombres, del que disputa

Platón en el *Convite;* mas posee el amor universal, de que ahora se trata. Hay un amor que termina en el amante, y es el que Platón define: deseo de hermosura. Este amor no puede hallarse en Dios, infinitamente hermoso: porque quien desea la hermosura es porque no la posee. Hay otro amor que termina en el sér amado, y se llama amistad o benevolencia. Hay, finalmente, un amor general y común, que abarca los dos anteriores; y es deseo de algo bueno, ya sea esto para el amante, porque le falte a éste, ya para el amado, porque él no lo tenga. En Dios hay este amor general para las criaturas, esto es, deseo del bien de las mismas, de que ellas adquieran el bien que les falta y que Dios posee. En este sentido Aristóteles, y aun Platón, reconocen que en Dios hay amor.

La hermosura, el bien y el amor.

La hermosura y lo bueno son siempre la misma cosa. Lo bueno puede ser deseado por el mismo sér que le apetece o por otro sér. Lo hermoso lo desea solamente para sí el sér que lo apetece, porque le falta esa hermosura. La razón de esta diferencia se halla en que lo hermoso es apropiado solamente a quien le ama, que lo que a unos parece hermoso no se lo parece a otros; mas lo bueno es tal para todos; y, por esto, puede ser deseado por todos y para todos. Todas las personas de sano juicio están concordes en tener por hermoso a algo. El amor a lo hermoso es el que, según Platón, no puede existir en Dios: porque supone potencia, pasión y falta. El amor a lo bueno en toda su universalidad existe en Dios, y con él ama Dios a las criaturas para hacerlas perfectas.

Aristóteles, que definió el amor universalmente por razón del bien, admitió el amor en Dios. Platón, que le definió por razón de la hermosura, le excluyó de Él. El Estagirita presupone que el fin del amor es siempre el bien del amante, que puede ser suyo inmediatamente, o para otro sér distinto de él y que es amigo o amado del amante. El amigo es para aquel de quien es amigo otro yo. Al amar Dios de este modo a las criaturas les desea la perfección; mas también desea la perfección suya propia en el sentido siguiente: Nadie desea unirse si no es con aquello con quien, estando unido, tiene más perfección que no estándolo. La operación divina relativa a las criaturas es más perfecta cuando éstas se hallan unidas con Dios que cuando no lo están. Dios desea, pues, su unión con las criaturas para

que estas últimas, y las operaciones divinas que versan sobre ellas, sean perfectas.

Lo bueno y lo hermoso no son la misma cosa: porque, aunque todo lo hermoso es real o aparentemente bueno, no todo lo bueno es hermoso. El manjar, la salud, el aire templado, etc., etc., son cosas buenas; pero no son hermosas, aunque no sean feas, que hay séres que no son hermosos ni feos.

«Lo hermoso es vn bueno que tiene hermosura», dice Abravanel (40). Aunque todos conocen lo hermoso, pocos conocen la hermosura, esto es, lo que hace tal a lo hermoso. «En suma... y vniversal definicion. La hermosura es gracia que, deleytando el animo con su conocimiento, lo mueue a amar. Y la cosa buena o persona en la qual se halla esta gracia, es hermosa; pero la cosa buena en la qual no se halla esta gracia, ni es hermosa ni fea: no es hermosa, porque no tiene gracia; no es fea, porque no le falta bondad. Pero aquello a que faltan ambas estas cosas, que son gracia y bondad, no solamente no es hermoso, empero es malo y feo; que entre hermoso y feo ay medio, pero entre bueno y malo verdaderamente no ay medio, porque lo bueno es ser y lo malo priuación» (41).

¿Por qué unos séres tienen esta gracia que constituye la hermosura y otros carecen de ella? En los objetos externos más inferiores, percibidos por el tacto, el gusto y el olfato, hay utilidad y deleite; pero no, hermosura. En los objetos de los sentidos superiores: el oído y la vista, puede haber gracia y, consiguientemente, hermosura. La razón de esta diferencia se halla en la materialidad de aquellos tres primeros sentidos y en la mayor inmaterialidad de los otros dos. De aquí que los objetos de los sentidos más inferiores no pueden mover al alma a deleitarse con su hermosura, y, por esto, no pueden ser amados como hermosos. Estos objetos, sólo pueden ser buenos o malos. En cambio, los objetos propios del oído y de la vista pueden ser buenos y malos, hermosos y feos.

Aun mejor que la vista y el oído perciben la hermosura y la fealdad otras facultades humanas: la imaginación y la fantasía, que discurre, comprende y piensa las cosas de los sentidos; y, sobre todo, el entendimiento abstracto del hombre, que, contemplando la ciencia de Dios y los séres inmateriales, se deleita y enamora de la suma gracia y hermosura que hay en el Creador de todas las cosas, y, por

(40) Página 380, col. 2.ª Ed. cit.
(41) Loc. cit.

esta contemplación de la suprema hermosura, llega a su última felicidad. «Assí que lo bueno, para ser hermoso, aunque corporeo, conuiene que tenga con la bondad alguna manera de espiritualidad graciosa, tal que, passando por las vias espirituales a nuestra anima, la pueda deleytar y mouer a amar aquella cosa hermosa. De manera que el amor humano, de quien principalmente hablamos, es propiamente desseo de cosa hermosa, como dize Platon. Y comunmente desseo de cosa buena, como dize Aristoteles» (42).

El amor es necesario que sea producido por otro sér, él no puede ser el primer sér en el orden de las causas; porque el amante precede al amor, como el agente al acto, y así es necesario que al primer amor le cause el primer amante: luego el primer amante ha de preceder al primer amor. El sujeto que ama puede estar sin amor; pero éste no puede existir sin sujeto que ame. Al amor le debe preceder, no sólo el sujeto que ama, sino también el objeto amado: que si primero no existiera un sér amable, ni se podría amar, ni habría amor.

De estas dos causas del amor, el sujeto y el objeto, la principal es la segunda, que es la que engendra y produce el amor en el sujeto. Según esto, el amado es la primera causa o agente formal y final del amor; y el amante es sólo causa material del amor, y en cuanto amante es inferior al amado, porque éste mueve y aquél es movido, ya que el amado es hermoso en acto y el amante sólo lo es en potencia.

El mundo, ¿es eterno?

El primer amor a los hombres es el amor divino, por el cual fué creado el mundo por Dios. Concediendo todos que Dios es eterno, están divididos en cuanto a si la creación del mundo fué eterna o temporal y, por consiguiente, dudan si el primer amor que se dirigió a los hombres fué eterno o temporal.

Aristóteles cree que el mundo es eterno, que el mundo fué producido por Dios sin principio temporal, como tampoco le tiene Dios. A pesar de que, aun dentro de esta hipótesis, hay diferencia entre Dios y el mundo, no obstante ser ambos eternos, porque Dios es causa productora y el mundo efecto producido, los fieles y cuantos creen en «la sagrada ley de Moysen» (43), sostienen que el mundo no es eterno, sino que fué creado con principio temporal.

(42) Página 381, col. 2.ª Ed. cit.
(43) Página 385, col. 2.ª Ed cit.

Platón dice en el *Timeo* que el mundo fué hecho por Dios produciéndole del caos, materia confusa de la que son engendradas todas las cosas. Plotino afirma que, según Platón, Dios hizo el mundo desde la eternidad y que, por lo tanto, el mundo es eterno; pero las palabras de Platón parecen dar a entender que éste puso principio temporal en el mundo. Cierto es que Platón supone eterno, esto es, hecho por Dios desde la eternidad, al caos, que es la materia de la que, según él, hizo Dios al mundo.

Son, por consiguiente, tres las opiniones sobre el origen del mundo: la aristotélica, el mundo es eterno; la platónica, el caos es eterno, pero el mundo, hecho del caos, es temporal; y la de los fieles, todo, el mundo y la materia o el caos, ha sido creado de la nada por Dios con principio temporal.

Las razones de los partidarios de la primera opinión, Aristóteles y los suyos, y las respuestas que a las mismas da León Abravanel, se reducen a lo siguiente:

Creen que repugna el tener principio, el no ser *ab aeterno*, a la naturaleza de las cosas creadas y mundanas, por varios motivos:

La materia primera tiene que ser eterna. Todo lo que se hace, de algo se hace, que de la nada no puede hacerse cosa alguna: luego necesariamente hay que llegar a una materia primera, no hecha de otra alguna, pues no se puede proceder hasta lo infinito en la serie de las cosas, en la cual una sea materia de la que se hace otra: luego ha de existir una materia primera no hecha jamás, esto es, eterna. Cierto es, responde Abravanel, que de la nada como de materia, no puede hacerse cosa alguna; pero Dios, que es omnipotente, puede hacer algo de nuevo, es decir, sin materia preexistente.

La generación y la corrupción deben ser eternas. Siendo la materia prima un sér imperfecto, necesariamente ha de existir bajo alguna forma sustancial; y, como la generación y la corrupción de algo o, más propiamente, como su forma, ha de ser eterna. En efecto, contesta el Filósofo judío, la generación y la corrupción no pueden tener principio; pero le tuvo la materia primera, que fué creada por Dios, a la cual siguen la generación y la corrupción.

El cielo tiene que ser eterno: porque, de otro modo, sería corruptible, y esto último es inadmisible: pues, como es impasible e inmutable en su sustancia, calidad y forma, no tiene elemento contrario que pueda causar su corrupción. El cielo es ingenerable e incorruptible, replica León Hebreo; pero no es eterno, porque fué creado en un principio por la omnipotencia de Dios.

El movimiento circular ha de ser eterno, porque la figura circular no tiene principio. Concede León que la figura circular no tiene principio; pero niega que no le tenga el movimiento circular, que es consecuencia del sér del cielo, el cual fué creado por Dios.

El primer movimiento necesariamente ha de ser eterno, pues si no, no sería el primero; y no siendo admisible la serie infinita de movimientos engendrados unos de otros, hay que llegar a un movimiento primero y eterno. Es innegable que el primer movimiento no sería tal si tuviera otro antes que él; pero no es eterno, sostiene el Autor de los *Diálogos*, porque el sér que primero se mueve, el cielo o la materia primera, ha sido creado por Dios.

El tiempo ha de ser eterno: porque sigue al primer movimiento, al cual mide: luego ha de ser eterno, como lo es éste. No es posible señalar un instante que sea primer principio del tiempo. Es verdad que el tiempo es medida del movimiento, contesta León; pero como el movimiento no es eterno, tampoco lo es el tiempo.

La obra debe corresponder al autor; y, siendo Dios, autor del mundo, eterno, ha de serlo también el mundo. Dios, autor del mundo, responde Abravanel, es eterno; pero fué libre de crear el mundo cuando quiso y como quiso, sacándole de la nada en el tiempo, aunque pudo hacerlo en la eternidad: luego el mundo es temporal, no eterno.

El fin de Dios al crear el mundo fué hacer el bien; y ¿por qué este bien no se ha de poder haber hecho siempre? Dios, que es omnipotente, no puede sufrir impedimento en la producción del mundo. Nosotros, advierte León Hebreo, no podemos averiguar cuál es el fin concreto que Dios se propuso en sus obras; y, por esto, bien puede ser que sea mejor y más perfecto, mayor bien, el que el mundo sea temporal que no eterno, ya que así se conoce mejor la omnipotencia de Dios y su libertad, creando las cosas en el tiempo y no en la eternidad, pues así no es posible suponer siquiera que la creación es algo necesario y no totalmente libre y gratuito en Dios. Mayor perfección que poder hacer una cosa buena eternamente, es poder hacerla buena eterna o temporalmente.

En síntesis: el mundo es «temporal, por hauer tenido principio de tiempo, y es eterno, porque no tendra fin, segun muchos de nuestros teologos» (44).

Si Platón sostuvo que, no obstante ser eterno el caos o la mate-

(44) Página 387, col. 1.ª Ed. cit.

ria primera, el mundo, hecho por Dios, es temporal, fué por el deseo de conciliar la doctrina mosaíca de la creación con las enseñanzas de la razón filosófica, según la cual, de la nada no es posible hacer algo.

La razón por la cual sostuvo Platón que el caos es eterno es la siguiente. El principio: de la nada no es posible hacer algo, tiene a su favor el hecho de ser aprobado por los filósofos antiguos, y, además, esta razón filosófica: Lo informe ha de preceder a lo que tiene forma: porque antes de que un madero tenga forma de estatua, v. g., ha de carecer de ella: luego la materia primera de que resulta el mundo, el caos informe, ha de ser antes de que fuera formado el mundo: luego el mundo, en cuanto tiene forma, ha sido hecho de nuevo, y en cuanto es informe, es decir, en cuanto materia primera, o caos, no ha sido hecho de nuevo, es eterno: luego de la nada, nada se hace, «porque el hazer dize formacion nueva, y la forma es relativa al informe de que se haze, que, de nada informe, ningun formado puede hazerse. Es, pues, necessario que, assi como el formado mundo fue hecho de nueuo, assi el informe Chaos sea ab eterno produzido de Dios» (45).

No obstante esta eternidad de la materia primera o caos, el mundo, según la misma doctrina de Platón, ha de haber sido producido por Dios: «porque el Chaos es informe e imperfeto; y es necessario dedicarle causa productiua, que sea vniversalissima forma y perfecion, assi como el es vniversalissimo informe e imperfeto, la qual es Dios» (46). Dios, aunque no es hecho de nuevo y, por esto, no es formado ni tiene forma, es sin embargo, forma suma de la cual participan y reciben forma el caos y todas sus partes.

El caos o materia primera ha de ser anterior a cualquier forma, no sólo con prioridad de naturaleza, sino, también, con prioridad de tiempo: porque la materia primera, según dice Aristóteles, necesita estar en potencia aun en orden de tiempo respecto a cualquiera forma, coeterna como esta materia.

Porque todo sér compuesto de materia y forma es disoluble, cree Platón que el mundo todo, incluso los cielos, son disolubles también. La omnipotencia divina hace, sin embargo, que los cielos no se disuelvan, a fin de que no perezca la hermosura de los mismos.

No obstante, la duración de los cielos no será eterna. Dios la conservará larguísimo tiempo, mas algún día terminará. ¿Cuándo? Los

---

(45) Página 388, col. 1.ª Ed. cit.
(46) Loc. cit.

teólogos más antiguos, de los cuales fué discípulo Platón, creen que el mundo inferior se corrompe en siete mil años. De éstos, en los seis mil primeros años, el caos siempre está brotando y produciendo algo; y en los mil restantes, el caos concibe para producir en otros seis mil años. El predominio de uno de los cuatro elementos, del agua o del fuego, probablemente, hará corromperse al mundo: Según estos teólogos anteriores a Platón, los cielos, una vez que el mundo inferior se haya corrompido siete veces, se corromperán también, convirtiéndose en el caos o materia primera. Luego, por la acción divina, brotarán del caos nuevas cosas; y así se irá sucesivamente renovando el mundo inferior de siete mil en siete mil años; y el mundo superior o celeste de cuarenta y nueve mil en cuarenta y nueve mil años.

Pero aun en esta corrupción del mundo permanecen las almas intelectuales, los ángeles y los entendimientos puros, si no son séres compuestos ni en ellos entra el caos como parte integrante, y permanecen separados de los cuerpos contemplando la divinidad. Si estos séres son compuestos de materia y forma, como cree Abengabirol en su *Fuente de la vida*, cada uno de los dos elementos que los integran volverán, al llegar el año cincuenta mil, a sus respectivos principios: la materia, al caos; y las formas intelectuales, a Dios, siendo conservadas en las altísimas ideas del entendimiento divino.

Para fundarse al señalar esta limitación a la duración del mundo, se apoyan los que tal creen en el parecer de los astrónomos, y en la enseñanza de Dios a Adán; enseñanza que no se escribió, sino que fué transmitida oralmente de generación en generación, y que, por esto, se llama *cábala*, que quiere decir recepción, hasta así llegar a los sabios hebreos, denominados cabalistas. Incluso en el *Antiguo Testamento* creen éstos hallar apoyo para sus tesis; y Abravanel indica cuáles son estos pasajes, y cómo los interpretan los cabalistas. Nuestro Autor dice, por boca de Sofía, que ni la razón ni la fe le constriñen a asentir a estas credulidades de los cabalistas.

Según la doctrina platónica débese responder a las razones con que la teoría aristotélica defiende la eternidad del mundo, lo siguiente. Dios da la eternidad a aquellas de sus obras que son capaces de gozarla, v. g., el entendimiento, donde están las ideas, porque es acto puro, y al caos, porque es mera potencia; pero a los otros séres, que son formados de los anteriores, el universo y cuanto él comprende, Dios no les da la eternidad, porque no son capaces de gozarla, ya que es necesario que tenga principio y fin en el tiempo cuanto se hace de materia y forma. Es imposible que el caos o la materia primera se

halle sin forma: porque, una vez deshecho el mundo, el caos recoge en sí todas las cosas y torna a producir de nuevo. Aunque no lo sea en un mundo, en otros y sucesivamente, la generación es eterna. El cielo se disuelve y perece, porque está compuesto de materia y forma. El movimiento circular cesa al perecer el cielo, aunque, de suyo, el movimiento en general es eterno, por la producción sucesiva y constante del caos. El tiempo es eterno: porque el caos germina y produce eternamente con producción sucesiva, no porque el cielo se mueva eternamente.

El primer amor es eterno: porque son eternos, el primer amante, Dios, que conoce y quiere, y el primer objeto amado, el mismo Dios, suma hermosura: luego el primer amor, de Dios a Dios, es eterno. Esto no implica división de la esencia divina en parte amante y parte amada: porque en Dios el amante, el amado y el amor es todo una simplicísima esencia, absolutamente indivisible, aunque nuestro entendimiento, que no puede concebirla como ella es, lo haga en la triple forma de amante, amado y amor. Estos tres conceptos son distintos en cuanto están en potencia; pero son una absoluta unidad en cuanto están en acto; y si, como acontece en Dios, están en acto purísimo, son unidad purísima y simplicísima.

El primer amor respecto del mundo fué el que le produjo. Este amor nació cuando el mundo comenzó a ser, ya que tal amor fué causa del nacimiento del mundo. Amando Dios su propia hermosura deseó producir algo semejante a ella; y éste deseo fué el primer amor extrínseco que hubo, esto es, el amor de Dios productor, al mundo producido.

Además de Dios, el mundo tuvo otros padres y, por consiguiente, hubo en su formación otro amor. Estos padres fueron: el entendimiento primero, en el que resplandecen las ideas del sumo artífice; y el caos, sombra de todas las ideas, que contiene en sí todas las esencias de las mismas. En la generación del mundo, el entendimiento primero es el padre y el caos, la madre. Mediante estos dos instrumentos Dios formó el mundo a semejanza de su hermosura y sabiduría. Aun hubo en la formación del mundo un tercer amor, el que mutuamente se tienen todas las partes de que consta.

Todos estos tres amores nacieron cuando se produjo el mundo. Si éste es eterno, también lo son estos amores; mas si es temporal, como creemos los fieles, estos tres amores fueron naciendo sucesivamente: primero el amor de Dios al mundo en cuanto éste es imagen de la hermosura divina; después el amor entre la inte-

ligencia y el caos; y, por último, el amor recíproco de las partes del mundo.

Si, como dice Platón, el mundo fué hecho en el tiempo, pero de padres eternos, entonces solamente es eterno el amor divino que produjo al entendimiento y al caos, padres del mundo; pero los otros dos amores señalados, nacieron en el tiempo.

El primer amor extrínseco a Dios, fué el amor del mismo Dios, que creó al mundo: luego el primer amor nació cerca de Dios. El primer amor mundano fué el existente entre el entendimiento y el caos. Constituído el mundo, los amores que en él existieron fueron los de los ángeles, después los del mundo celeste, y luego los del mundo corruptible. El amor procede de la hermosura, que es su causa. Donde ésta es más antigua y más conocida, primero existe el amor; y, como en el mundo angélico hay más perfecto conocimiento de esta suprema hermosura que en los otros mundos, en él nació antes que en éstos el amor. No es la causa del amor la falta absoluta de hermosura, es la falta advertida y conocida del bien y de la hermosura, quien hace nacer el amor. Por esto, aunque a los irracionales les falta más la hermosura que al hombre, aman menos que éste; y sólo existe en los vegetales, amor natural; y en los animales irracionales, amor sensitivo, a lo útil y deleitable. Aun entre los hombres aman más aquellos que con mayor perfección conocen el bien y la hermosura que les falta, aunque en ella la falta de lo bueno y de lo hermoso sea menor que en otros hombres.

De aquí que el amor esté primeramente en la más perfecta de las inteligencias criadas; de ella desciende a otras inteligencias celestiales y al mundo celeste; y, por último, baja al mundo inferior, dentro del cual sólo el hombre puede amar la divina hermosura: porque sólo él posee entendimiento inmortal. Mediante este amor del hombre a la hermosura divina, el mundo inferior llega a unirse con Dios.

La hermosura divina es infinita, excede a la de todas las criaturas y es la medida de éstas: porque está exenta de todo defecto y es absolutamente perfecta; y porque no se contrae a una esencia o sujeto determinado, sino que sobrepasa a todos; y, siendo infinita, no dista menos de la criatura más hermosa que de la más fea. No obstante, el mundo angélico es más perfecto que el corporal: porque de la parte limitada y finita de la hermosura que Dios quiso distribuir entre las criaturas, dió más al mundo angélico y menos al corruptible. Puede, sin embargo, decirse que el mundo angélico dista de Dios más que el mundo corruptible: porque aquel conoce esta distancia,

y éste no; y, por esto, el deseo y amor a la hermosura es muchísimo mayor en el mundo angélico que en el terrestre. La falta de la hermosura divina en el mundo angélico no es absoluta, es falta de acto, no de potencia; pero en el mundo corpóreo esa falta es absoluta, esto es, de acto y de potencia, de posesión y de conocimiento de la hermosura divina. En el mundo corruptible no existe conocimiento de la hermosura divina: porque este conocimiento sólo le puede alcanzar un entendimiento apartado de la materia, que así llega a ser espejo susceptible de que en él se refleje y transfigure la divina hermosura; y entendimiento de esta índole no le hay en el mundo inferior. Aun el hombre, que posee entendimiento de que carecen los irracionales, sólo le tiene en potencia, y conoce únicamente a los séres inmateriales mediante los corporales; y a Dios le conoce por sus efectos, no por Él mismo. El entendimiento angélico, que está apartado de la materia, es susceptible de conocer inmediatamente a Dios. El entendimiento humano puede llegar a unirse con el entendimiento agente, apartado de toda materia; mas, cuando esto sucede, ya no es entendimiento humano, es decir, potencial y corpóreo, sino entendimiento perteneciente al mundo angélico, y que ocupa un puesto intermedio entre lo humano y lo angélico.

GRADOS DEL ENTENDIMIENTO EN ORDEN AL CONOCIMIENTO Y AMOR DE LA HERMOSURA.

Hay cuatro grados de entendimiento: el puramente humano, el entendimiento humano unido al entendimiento angélico, el entendimiento angélico y el entendimiento divino. El entendimiento humano puede hallarse en dos estados: en potencia, como lo está el entendimiento del hombre ignorante; y en hábito, como lo está el del hombre sabio.

El entendimiento humano ni aun uniéndose con el entendimiento angélico puede conocer directamente la hermosura divina; y lo más noble que puede llegar a conocer es la hermosura del entendimiento agente, con el cual puede unirse. Por esto, el amor a la hermosura divina, nunca puede ser en el hombre tan puro e intenso como lo merece esta hermosura. El límite a que puede llegar el amor del hombre a la hermosura divina es a amar directamente la hermosura del entendimiento agente, que es finito, y mediante ella o en ella, ver y amar la hermosura divina. Cuando el entendimiento humano

es hecho proféctico por la gracia de Dios, entonces puede unirse directamente con la hermosura divina, lo mismo que si fuera entendimiento angélico.

Los ángeles, aunque, por ser finitos, no pueden abarcar la infinita hermosura de Dios, tienen potencia para conocerla, porque lo conocido se imprime en el cognoscente y es conocido por éste, no tanto según la naturaleza del objeto conocido, sino según la del sujeto cognoscente. La hermosura divina, cual ella es en sí misma, sólo la puede conocer Dios.

Hay, pues, tres modos de conocer a Dios: el del entendimiento humano, que ve la hermosura divina en el universo corpóreo, el cual es simulacro de la belleza de Dios; el del entendimiento angélico, que ve a Dios directamente, pero no total y adecuadamente; y el del entendimiento divino, que conoce a Dios con conocimiento adecuado e igual al objeto conocido.

Aunque los ángeles siempre están unidos con Dios, viendo directamente la divina hermosura, tienen potencia y deseo de unirse a ella y de conocerla aún más y, consiguientemente, desean la continuación eterna de tal unión y conocimiento: porque los ángeles tienen movimiento intelectual y llegan a Dios con unión y contemplación sucesivas. Esta sucesión se denomina *evo angélico;* y es duración intermedia entre el tiempo, propio de los cuerpos, y la eternidad, inseparable de Dios.

El deseo del hombre de ser inmortal no es vano ni imposible, aunque sea engañador. «La essencia del hombre, como rectamente Platon quiere, no es otra cosa que su anima intelectiua, la qual, por la virtud, sabiduría, conocimiento y amor diuino, se haze gloriosa e inmortal: que a los que estan en pena no los llamo eternamente inmortales, porque la pena es priuación de la vista diuina, que al anima se le puede reputar mortalidad, aunque no este del todo aniquilada. Y los hombres, engañados en que el ser corporeo sea su propia essencia, creen que el natural deseo de la inmortalidad sea en el ser corporeo; lo qual, en efeto, no es sino en el ser espiritual» (47). De que el hombre aspire y desee la inmortalidad, síguese que el alma humana es inmortal.

(47) Página 405, col. 2.ª Ed. cit.

La hermosura y las ideas.

Después de haber hablado de las opiniones de diversos poetas clásicos sobre los progenitores del amor, y de haber expuesto distintas fábulas y alegorías, que León Hebreo explica e interpreta incluso relacionándolas con el texto de las Sagradas Escrituras, cual lo hace con la fábula platónica de Andrógeno para explicar el origen del amor, concluye Abravanel: aparte ficciones y fábulas, el amor tiene por padre a lo hermoso y por madre común al conocimiento y a la falta de lo hermoso; de ambos nacen el amor y el deseo. De todo amor, la hermosura es: principio y causa en el objeto amado; medio en la reverberación de la hermosura amada en el amante; y fin y término en la unión y fruición del amante con lo amado.

La hermosura es algo inmaterial: porque sólo la perciben los sentidos externos menos materiales, la imaginación y, sobre todo, el entendimiento. Es gracia inmaterial que, conocida, incita y mueve a ser amada. Los hombres vulgares no alcanzan a conocer otra hermosura que la sensible; y piensan que si se habla de séres inmateriales hermosísimos es, solamente por analogía con la hermosura sensible; mas los hombres que poseen entendimiento elevado y claro conocen que la hermosura corporal es baja, superficial y escasa, sombra y participación de una hermosura espiritual, el resplandor que suministra el mundo inmaterial al corpóreo.

La hermosura no viene, por consiguiente, a los cuerpos de la materialidad de los mismos, que si así fuera todo cuerpo sería hermoso, porque la materia es idéntica en todos los cuerpos; y sería más bello el cuerpo mayor, porque al tener más cantidad de materia, tendría también mayor hermosura. La hermosura de los cuerpos procede de la participación en los mismos de lo que es espiritual. Lo propio de los cuerpos es la fealdad; y lo adventicio en ellos es la hermosura, que proviene de lo espiritual.

Dicen algunos que la hermosura es la proporción de las partes al todo y la adecuación del todo a las partes, pero no es ésta la definición propia y perfecta de la hermosura: porque, si lo fuera, ningún cuerpo simple, como el sol, la luna y las estrellas, sería hermoso; y porque, aun en los séres compuestos no está la hermosura en la proporción, pues permaneciendo ésta, esos cuerpos unas veces son hermosos y otras veces no lo son.

Las cosas desproporcionadas no pueden, sin embargo, ser her-

mosas: porque en cuanto desproporcionadas son defectuosas y malas, y consiguientemente feas.

Lo que hace hermosos a los cuerpos y a la materia, que de suyo son feos, son las formas que desde el entendimiento divino y del ánima del mundo bajan a la materia, quitando de ella la fealdad y dándole hermosura.

Todo cuerpo tiene alguna hermosura, porque todo cuerpo posee una forma. Con todo, los cuerpos no son igualmente hermosos, porque no son igualmente informados por sus respectivas formas, ni éstas les quitan la fealdad y dan la hermosura de idéntico modo. La razón de que los cuerpos sean más o menos hermosos está en que la forma esencial señoree mejor o peor la materia. Si los cuerpos bien proporcionados nos parecen más hermosos que los que no lo están, es por esto, porque la forma que actúa mejor a la materia hace que las partes del cuerpo resulten mutuamente proporcionadas, ordenadas y aptas para sus respectivos fines; pero si la materia es inobediente, no es posible que la forma una así las partes al todo, y el sér queda forzosamente feo.

Los colores, la voz, la armonía, el conocimiento racional, todo es hermoso en cuanto es forma o participa de la forma. Así, pues, la hermosura del mundo inferior y corpóreo procede del mundo superior y espiritual; baja a las formas abstractas de materia y, por lo mismo, siempre hermosas; y, mediante ellas, a los cuerpos; los cuales son o no hermosos según que la materia obedezca o resista a la hermosura de la forma.

En las cosas artificiales, la hermosura viene también de las formas. Estas proceden de la mente del artífice humano, en la cual existen con mayor perfección y hermosura que en las obras efectos del arte.

También en las cosas naturales, las formas que las embellecen son más perfectas y hermosas en la mente del artífice que en la realidad del objeto, porque en aquel se hallan separadas de la materia.

En los cuerpos naturales las formas están sujetas, por la generación y corrupción de los séres, a alteraciones sucesivas: sólo el alma humana, que no está mezclada con el cuerpo, cual lo están las otras formas naturales, se halla libre de alteración y corrupción.

En resumen: en los cuerpos inferiores, naturales o artificiales, la hermosura siempre es la gracia que cada uno de ellos tiene por razón de su respectiva forma. Toda hermosura corpórea es imagen de la hermosura espiritual, que existe en el primer entendimiento y en el

alma del mundo. Aunque los ojos y los oídos perciban la hermosura corpórea y sean los medios por los que ésta llega al alma, es ésta quien propiamente conoce y se deleita con tal hermosura, porque sólo ella es inmaterial y proporcionada a la hermosura.

Unos hombres conocen la hermosura mejor que otros por razón de su organismo. La razón de ésto es la siguiente: La hermosura corporal es gracia procedente de la forma. Estas se hallan en estado abstracto en el ánima del mundo, de la cual es imagen el alma humana. En nuestra alma están latentes todas las formas que se hallan en el alma del mundo: porque ésta es ejemplar de aquella y recibe la impresión que ella causa. Esta posesión latente de todas las formas por el alma humana es lo que Aristóteles llama potencia del entendimiento posible para recibir y conocer todas las formas y esencias. Platón dice que nuestro entender es el renacer en nuestra alma estas formas, que primeramente se hallan en ella en estado latente y de olvido.

Al conocer nosotros las formas, éstas no pasan directamente de los cuerpos al alma, que esto es imposible, sino que primero son representadas y percibidas por los sentidos, después hacen que en nuestra alma relumbren esas mismas formas, que primero se hallaron resplandecientes y luego tan sólo latentes en ella. Este relumbrar de las formas en el alma por el motivo explicado es lo que Aristóteles denomina entender y Platón, recordar; y esto es el conocimiento intelectual. El estado de tenebrosidad y latencia en que las formas están en el alma procede del cuerpo: porque, aunque el alma no esté mezclada con éste, sólo por estar unida a él, se oscurece su esencia, que es donde están la hermosura y las formas de las cosas, de tal suerte que para que revivan es indispensable que se representen de nuevo al alma. La tenebrosidad y latencia que el cuerpo produce en las formas dentro del alma humana es muy varia en los distintos hombres, y obedece a la diversidad de los organismos a los que tales ánimas informan. De aquí procede que las almas humanas conozcan con mayor o menor perfección y facilidad la hermosura según que sus respectivos cuerpos entenebrezcan menos o más las formas, de las cuales proviene la hermosura. Por esta razón el mismo hombre conoce más fácilmente unas hermosuras que otras, porque su organismo oscurece desigualmente unas formas que otras.

En cuanto sér racional, nuestra alma conoce la hermosura de las formas que están en el alma del mundo mediante el discurso que se apoya en las hermosuras corpóreas que ven los sentidos; pero en cuan-

to intelectual y pura, el alma humana conoce las formas y la hermosura de todas las cosas en la visión del primer entendimiento, el de Dios.

El alma humana, como el alma del mundo, tiene dos caras, porque es algo intermedio entre el entendimiento y el cuerpo. La una de esas caras, que es la razón intelectiva, mira al antendimiento superior al alma humana; y hace de lo corpóreo algo incorpóreo. La otra de esas caras, que es el sentido, mira hacia la tierra, a lo que es inferior a ella; y convierte lo incorpóreo en corpóreo. Con estas dos caras conoce el alma la hermosura, con la una racional e intelectualmente, y con la otra sensitiva y corpóreamente. Correspondiendo a estas dos caras del alma hay en ella dos amores a la hermosura, uno espiritual y otro sensible.

Unos hombres tienen clara y apta para la operación la cara del alma que mira a los cuerpos, y oscura y torpe la que mira a lo inmaterial; viniéndoles esta modalidad de que el alma está muy adherida al cuerpo y de que éste es inobediente al alma. El conocimiento y el amor que estos hombres tienen a la hermosura es puramente sensible; y ni conocen ni aman la hermosura espiritual, difieren poco de las bestias, y estiman y buscan principalmente lo lascivo y libidinoso, etc. Otros hombres hay que tienen más resplandeciente y perfecta la cara del alma que mira a lo espiritual; y éstos enderezan el conocimiento sensible a lo racional, estiman la belleza sensible en cuanto se aproxima a la espiritual, y, consiguientemente, el amor a la hermosura sensible le enderezan al amor espiritual a la misma, amando la belleza espiritual como a objeto verdaderamente digno de amor, y aborreciendo lo corporal y sensible como cosa opuesta a la hermosura verdadera. Estos segundos hombres, y no los primeros, son los que conocen más perfectamente la hermosura sensible.

El amor a la hermosura sensible es sólo conveniente y bueno en cuanto conduce a amar la hermosura espiritual. Las mismas hermosuras corporales, en cuanto son hermosuras, no son corporales, sino resplandores, participaciones o imágenes de las hermosuras espirituales infundidas en los cuerpos inferiores. Las hermosuras superiores y espirituales son las que debe aspirar a conocer nuestra alma.

La hermosura espiritual, que hace bellos a los séres incorpóreos y que se comunica a los cuerpos para embellecerlos, es el resplandor de las ideas. Estas son las noticias del universo y de todas sus partes, preexistentes en el entendimiento del Creador. Nadie que sea racio-

nal puede negar la existencia de estas ideas: porque si el mundo no fué producido al acaso, sino con un orden, como lo demuestra el conocimiento de todas sus partes, ha de haber sido producido por un entendimiento sabio, el cual cause la proporción y armonía que todo sér inteligente ve en el mundo. Si, pues, la sabiduría del sumo Hacedor hizo al universo todo con el orden y armonía que están patentes, las noticias de las cosas tan sabiamente hechas, han de preexistir con tanta perfección en la mente del Creador: porque, si no preexistieran, esas cosas hubieran sido hechas al acaso y no con orden y concierto. Pues bien: «Estas noticias del vniverso y de sus partes, que preexisten en el entendimiento diuino, son las que llamamos ideas: conviene a saber, prenoticias diuinas de las cosas produzidas» (48).

Así entendidas las ideas no niega Aristóteles su existencia: porque, según él, en la mente divina preexiste el orden sabio del universo. Difieren, sin embargo, en cuanto a la doctrina sobre las ideas Platón y Aristóteles. Platón afirma que en las ideas se halla la sustancia y la existencia propias de las cosas, que cuanto nace de las ideas en el mundo corpóreo es sólo sombra de las cosas, sombra que tiene por fin mostrarnos y guiarnos al conocimiento de las ideas; y que, por esto, la hermosura de lo material es poco más que nada. Aristóteles asegura que en el mundo corpóreo y en todos sus elementos hay esencia y sustancia, porque la suma perfección del Artífice supremo debe producir efectos perfectos en sí mismos. Las noticias ideales de las cosas son causas productoras y ordenadoras de éstas, pero no son la esencia ni la sustancia de las mismas. De aquí que, para el Estagirita, las primeras sustancias son los individuos, en cada uno de los cuales está la esencia propia de la especie. Las especies no son las ideas arquetipas de las cosas, sino conceptos intelectuales que nuestra alma saca de la esencia y sustancia de cada uno de los individuos reales. No pueden ser las ideas sustancias ni esencias: porque en ellas no hay elemento material alguno, y en toda sustancia o esencia debe haberle, pues toda esencia es un compuesto de materia y forma, y toda esencia lo es de género y diferencia. Las ideas son el principio divino de quien dependen todas las esencias y sustancias, esto es, los individuos (primeras sustancias) como efectos inmediatos, y los conceptos intelectuales (segundas sustancias), como imágenes espirituales de las sustancias primeras. De aquí que las hermosuras espiri-

(48) Página 432, col. 2.ª Ed. cit.

tuales sean para Aristóteles verdaderas hermosuras, aunque causadas y dependientes de las hermosuras ideales, que existen en el entendimiento divino.

Cree León Hebreo que esta diferencia de opiniones respecto a las ideas, entre Platón y Aristóteles, es más de palabras y de manera de expresarse que de realidades. Por esto, Abravanel declara que sigue a ambos filósofos en el fondo de la cuestión, aunque en el lenguaje y el modo de expresión determina seguir a Aristóteles.

La razón de esta diversidad de opiniones entre Platón y Aristóteles, a juicio de Abravanel, es extrínseca al fondo del problema. Viendo Platón que los primeros filósofos griegos estimaban solamente las esencias, sustancias y hermosuras corpóreas, como reacción y para curar este error, enseñó que, de suyo, los cuerpos no poseen esencia, sustancia ni hermosura alguna, ni son otra cosa que sombras de la esencia y hermosura ideal e incorpórea que existe en la mente del Sumo Hacedor. Aristóteles se halló con que, movidos los filósofos por la doctrina platónica despreciaban toda esencia, sustancia y hermosura que no fuera ideal, y por este motivo, desdeñaban y descuidaban el estudio de los cuerpos y de los actos y causas de éstos, de lo cual se seguían muchos inconvenientes, aun para el conocimiento de lo espiritual; y, a fin de remediar estos vicios, el Estagirita enseñó que en los cuerpos hay propiamente sustancia, esencia y hermosura, aunque siempre causadas por las ideas y dependientes de ellas.

En las ideas, en cuanto se hallan en el entendimiento divino, no hay diversidad ni multitud, sino una absoluta unidad e indivisibilidad. Las ideas sólo son diversas y múltiples en cuanto que de ellas se siguen efectos diversos y múltiples también. La idea contiene «juntamente la pluralidad de todas las partes del vniuerso produzido, con todo el orden de sus grados; de tal suerte, que donde esta la vna [idea] estan todas, y las todas no quitan la vnidad de la vna. Alli el vn contrario no esta diuidido del otro en lugar, ni [es] diuerso en essencia oponente, sino que juntamente en la idea del fuego, y en la del agua, y en la del simple, y en la del compuesto, y en la de cada parte, esta la del vniverso todo; y en la del todo, la de cada vna de las partes: de tal suerte que la multitud en el entendimiento del primer artífice es la pura vnidad, y la diuersidad es la verdadera identidad» (49).

Esta idea o forma ejemplar de todo el universo, preexistente en

(49) Página 435, col. 1.ª Ed. cit.

la mente divina, es la primera y verdadera hermosura. Pero exactamente no se puede decir que ella existe en el entendimiento divino: porque la idea del mundo es la suma sabiduría por la cual fué hecho el universo; y la sabiduría divina es el verbo, el entendimiento, la mente de Dios, que aun respecto a cualquier entendimiento creado son una misma cosa la sabiduría, el objeto entendido y el entendimiento que entiende. De aquí que la hermosura de esta idea, suprema belleza, está propiamente en el entendimiento divino, que es, por lo tanto, el sujeto en el cual existe tal forma. Es, pues, la hermosura suprema la misma belleza del entendimiento divino. Comunicada al universo y a cada una de sus partes esta sabiduría y belleza sumas, las embellece y torna hermosas. No hay, por consiguiente, otra hermosura que la sabiduría, sea la sabiduría divina en cuanto participable y productora, sea esa misma sabiduría en cuanto participada a las criaturas y producida.

Según Aristóteles el primer entendimiento se identifica con Dios, porque la esencia divina es la suma sabiduría y entendimiento. Dios, conociéndose a sí, conoce al universo: porque Él es arquetipo de éste, que ha sido hecho a semejanza de Dios. En Dios es lo mismo el cognoscente que lo conocido; y el conocimiento de las cosas por Dios, es la primera causa de cada una de ellas. Es, pues, este conocimiento libre, es decir, no causado por los efectos de las cosas. La sabiduría divina es la verdadera hermosura, cuya mayor o menor participación hace más o menos bellas a las cosas criadas.

A idéntica conclusión puede llegarse partiendo de la doctrina platónica. Parece, empero, que para Platón el entendimiento y la sabiduría de Dios, el verbo ideal, no es propiamente el sumo Dios; y menos se identificarán, por consiguiente, en cualquiera otro sér su esencia y su entendimiento con su conocimiento y sus ideas. Para Platón, el entendimiento, la sabiduría y la hermosura de Dios son algo que procede de Él: el entendimiento y la sabiduría son el artífice y la idea del mundo. Dios, el sumo bien, está sobre el primer entendimiento; y es origen de éste. La sabiduría y el entendimiento de Dios, procedentes de Él, la idea única y universal, es lo que constituye la primera hermosura. No puede decirse que la hermosura propia de Dios preceda a esta otra primera hermosura que procede de Él: porque la hermosura propia y peculiar de Dios es esa misma sabiduría suya, que, comunicada al mundo, hace hermoso a todo lo bello.

Hay, por consiguiente, tres grados en la hermosura: el hermoso que hermosea, Dios, principio y origen de la hermosura; la misma

hermosura, que es la suma sabiduría propia de Dios, primer entendimiento ideal; y, por último, lo hermoso hermoseado, que es efecto de la hermosura, el universo producido.

Aunque Dios es el sabio de quien procede la suma sabiduría, se dice que la hermosura consiste en la sabiduría y no en Dios: porque el ser verdadera hermosura conviene más bien a la sabiduría que al sabio, fuente de la sabiduría. En efecto: la hermosura es realidad cognoscible por los sentidos o por el entendimiento; y se llama hermosura por la gracia, complaciencia y deleite que el conocimiento de esta hermosura causa al sujeto que la percibe. El entendimiento creado puede llegar a conocer la sabiduría y hermosura de Dios; pero respecto al mismo Dios, causa de esa sabiduría y hermosura, no llega a conocer lo que es, sino alcanza sólo que existe, en cuanto que es causa de la suma hermosura. De aquí que, con razón, tenga el hombre a la suma sabiduría de Dios, que conoce el mismo hombre por el orden de las obras que proceden de ella, por la primera y verdadera hermosura.

De estas dos opiniones expuestas, León Abravanel prefiere la de Platón: «porque verdaderamente es teologia mosayca» (50). Para demostrarlo el Filósofo lisbonense aduce textos del *Antiguo Testamento.*

El amor y la delectación.

Como todo amor particular se engendra de la participación de la suma hermosura y del conocimiento de ésta por aquel a quien le falta, el amor será tanto mayor cuanto el objeto amado sea más excelente, más perfecto el conocimiento y más grande la falta que de este objeto tenga el sujeto amante.

Debemos amar las grandes y perfectas hermosuras espirituales: las virtudes, las ciencias, las inteligencias celestiales y, sobre todo, la suma hermosura. A las hermosuras corporales, solamente en cuanto nos conducen a las espirituales. Así podremos llegar a la suma hermosura y sabiduría, y nos volveremos hermosos, gozando de la suavísima unión con la suprema hermosura, que es lo que hace felices y bienaventurados a los entendimientos y a las almas espirituales.

El fin de todo este amor es la delectación del amante en el objeto amado, en cuanto éste es bueno y hermoso; así como el fin del odio es evitar el pesar y el dolor que la cosa aborrecida, mala y fea, daría

(50) Página 439, col. 1.ª Ed. cit.

al sujeto. Aunque hay muchas delectaciones que no proceden de la hermosura, y, por lo tanto, no se puede decir que ellas sean deseo de lo hermoso, sin embargo, se puede sostener que el amor es deseo de lo hermoso y no del deleite: porque no es lo mismo amor que deseo, ya que si bien es cierto que todo amor es deseo, no todo deseo es amor; y el objeto de todo deseo es el deleite y el de todo amor, la hermosura. De aquí es que todo amor lleva en sí delectación, pero no toda delectación es amor. El deseo es un género que comprende en sí dos especies: una el amor y otra el apetito carnal. El fin genérico de todo deseo es el deleite, y el fin específico del amor es el deleite en lo hermoso, y el del apetito carnal el deleite en lo no hermoso. Esto último, aunque no sea hermoso, puede, no obstante, ser deseado: que de que no sea hermoso no se sigue que haya de ser feo, porque existe un término medio entre la hermosura y la fealdad, y es la indiferencia, el no ser las cosas ni feas ni hermosas, indiferencia que existe, v. g., en el calor, el frío, la humedad, la sequedad, etc., etc. Y esto porque, aunque todo lo hermoso es bueno, no todo lo bueno es hermoso, y, consiguientemente, aunque todo lo que no es bueno es malo y, por lo tanto, feo, no todo lo que no es hermoso es malo. Esto último porque lo bueno es algo de mayor extensión que lo hermoso, de suerte que hay cosas buenas y hermosas, pero también las hay buenas y no hermosas. El deleite, en cuanto tal, es bueno, y, por esto, se desea; pero no todo deleite es hermoso, y, por esto, no todo deleite es amado. Los deleites buenos y hermosos son el fin del amor, y los deleites buenos y sin hermosura lo son del apetito carnal.

Pero, ¿no pugna esta doctrina con la definición que Aristóteles dió del bien: lo que todos apetecen? Porque, ¿cómo es posible que todo lo apetecido y deseado sea bueno cuando hay muchas cosas apetecidas y deseadas, porque deleitan, y que, no obstante, dañan, llegando hasta destruir al sujeto que las desea, y son, por consiguiene, malas para él? No dice el Estagirita que todo lo deseado y apetetido sea bueno, sino que el bien es lo que *todos* desean; y que, consiguientemente, es verdaderamente bueno lo declara Aristóteles al principio de la *Metafísica*, al decir que todos los hombres desean naturalmente saber.

Y, en efecto, así es: todo lo deseado y apetecido es bueno: porque cuanto se desea y apetece se tiene como bueno y deleitable, y si acaso en sí mismo no es bueno sino malo, en relación al sujeto que lo desea es acomodado a él y, por esto, bueno, aunque la destemplanza del sujeto le haga errar en el juicio y en la delectación, porque siendo

el objeto en sí mismo malo, el sujeto le considere y apetezca como bueno.

Todo lo deleitable participa de la naturaleza de lo bueno, y por esto que tiene de bueno es apetecido. Así como todo dolor en cuanto tal se huye, todo deleite, en cuanto deleite, se desea, espera y sigue. Lo deleitable es bueno para una parte del sér que lo desea, aunque no lo sea para otras partes del mismo sér. Los sujetos destemplados fácilmente siguen y desean esta delectación; pero los sujetos templados conocen que, a pesar de ser bueno para una de las partes de su sér, para otras, y aun para su sér todo, son malos, y que, por ello, no deben ser apetecidos esos objetos así deleitables, sino huídos y aborrecidos.

Esta duplicidad de condición de los objetos que a la vez, aunque desde distinto respecto, son buenos y malos, se debe a que lo que tienen de bueno por razón de la forma está unido con la materia mala, hallándose aquella bondad como anegada por esta malicia. De aquí que estos séres sean malos en sí; pero, no obstante, tengan alguna apariencia de bien, con la cual deleitan. Esto que en cuanto son objetos deleitables tienen esos séres de bueno, no es tal en relación a todos los sujetos que pueden apetecer y desear, sino sólo en orden a los destemplados: que a los templados no les engaña el pequeño bien que hay en tales séres, porque conocen el mal grande que con él está mezclado; y, por ello, juzgan que no son bienes deseables, sino males aborrecibles.

Las delectaciones carnales, que son necesarias para la vida humana del individuo o de la especie, tomadas con templanza y reguladas por el entendimiento, que es principio de la honestidad, son verdaderamente buenas, con bien honesto; y quienes así las desean son virtuosos.

Las cosas amadas como hermosas, unas lo son tan sólo en apariencia, y en realidad son feas; porque la fealdad de la materia excede y vence a la hermosura de la forma.

Los objetos deseados pueden reducirse a cuatro especies: buenos en realidad, hermosos en realidad, buenos en apariencia y hermosos en apariencia.

En los sujetos que desean sólo hay dos diferencias: templados, que desean las cosas buenas y hermosas en realidad; y destemplados, que desean las cosas buenas o hermosas sólo en apariencia. Los hombres son templados o destemplados según la diferente bondad o hermosura que existe en sus respectivas almas. Los que son verdadera-

mente buenos y hermosos desean las cosas que en realidad son buenas y hermosas; pero los que sólo aparentemente son buenos o hermosos, desean solo lo que es bueno o hermoso en apariencia. Hay sujetos intermedios, que en relación a unos objetos y delectaciones son templados y en relación a otros son destemplados. A éstos se les debe considerar y denominar según aquello a que sean más inclinados.

Decir que el fin del amor es el deleite, es lo mismo que afirmar que es la unión entre el amante y el amado: porque el deleite no es otra cosa que la unión del objeto deleitable con el sujeto que experimenta el deleite; y lo deleitable puede ser, o solamente bueno o bueno y hermoso, y entonces a ese objeto deleitable corresponde el amor.

El deleite es el fin de las tres especies de amor que distingue Aristóteles, y no solamente del amor deleitable tan solo. De lo útil, porque quien ama a esta clase de bienes lo hace por el deleite que encuentra en tal posesión y ganancia. Respecto a lo honesto, León Hebreo sólo afirma que así acontece; pero no da razón ninguna especial para demostrarlo.

El deleite procedente del bien estrictamente deleitable, aunque es el más notorio y aparente para el vulgo de los hombres y para las bestias, en sí es el menor de todos los bienes; y, en realidad, tiene poco, casi nada, de bondad y de hermosura. Pero si el amor a lo deleitable, lo propio que el amor a lo útil, es templado y va regido por la razón, su parte material será deleitable o útil; pero la forma es verdaderamente honesta.

El amor honesto es el que se dirige a las virtudes morales o intelectuales.

Platón llamó bestial al amor excesivo a las cosas corporales, tanto respecto a lo deleitable, como a lo útil: porque en este cuerpo falta la moderación y templanza propias del entendimiento. Al amor propio de las virtudes morales, que regula y modera, por medio de la razón, el deseo de lo útil y de lo deleitable, le llama amor humano: porque, como el hombre, tiene materia corporal y forma intelectual. Al amor a la sabiduría, le llama divino: porque es todo intelectual y honesto, todo formal, sin compañía ni mezcla de materia corporal, como lo es Dios. La delectación propia del amor intelectual es más intensa y verdadera que la del amor humano; y, por esto, el amor intelectual es más deseado que el humano.

En consecuencia: tanto si se divide el bien cual Aristóteles lo hace, como si se le divide como lo verifica Platón, el fin del amor es siempre la delectación del amante en lo amado.

El fin por el cual el amor en general nació en el mundo universo, es también el deleite.

El mundo fué producido por Dios mediante el amor: porque, mirando y amando su infinita hermosura, y amando también la suma hermosura de Dios como lo sumo hermoso, Dios produjo al universo a semejanza de su hermosura. Creado el universo surgió el amor de Dios al mundo, no como amor del que es imperfecto hacia lo que le completa y perfecciona, sino como amor de la causa a su efecto, del padre a su hijo. Por esto el fin de este amor no es dar al sujeto amante perfección alguna que le falte, sino dar al objeto amado la mayor perfección que puede recibir, a fin de deleitarse Dios en la hermosura que así alcanza el mundo. El amor divino, que produjo al mundo, una vez creado éste, le conserva, esto es, para que no perezca, le está creando siempre.

El fin del segundo amor de Dios al mundo es la perfección de éste, así como su creación fué el fin del primer amor que Dios le tuvo. La perfección primera del universo, y el fin del operante en la producción del mundo, está en que el universo sea imagen de la sabiduría divina con cuanta perfección es posible que lo sea. La última perfección y el último fin del universo, el fin de la obra, consiste en que el universo se ejercite en la acción para la cual fué producido por Dios, en la vuelta verdadera y propia del universo a Dios. «Que el summo Dios, no solamente quiso ser causa eficiente del mundo, mas tambien causa formal y causa final: causa eficiente en produzirlo, y causa formal en conseruarlo y sustentarlo en su porpio ser, y causa final en reducirlo a si mismo, como a ultima perfeccion y fin, mediante los actos perfectiuos de esse vniuerso» (51).

Por sus actos corpóreos, el universo no vuelve a Dios, sino que se aleja de Él. Por los actos incorpóreos, esto es, por los que dependen del entendimiento solamente, el universo vuelve a Dios. Luego sólo el entender hace perfecto al mundo. El acto de entender puede recaer sobre muchos objetos; pero solamente el que tiene por objeto la esencia divina y la suma sabiduría es el que lleva al mundo y a las criaturas a Dios. Este conocimiento es el que reduce al acto al entendimiento posible, dándole cuanta perfección puede alcanzar. Aunque en las cosas corpóreas el amor y la inteligencia son algo diferente, en los séres incorpóreos siempre están juntos: el amor es intelectivo y la inteligencia es amorosa. En estos séres, el amor y la inteligencia

(51) Página 449, col. 2.ª Ed. cit.

se distinguen con distinción no real. La unión intelectual con Dios no es el último fin y perfección del universo: para esto es preciso, además, el amor. Pueden conocerse cosas buenas y no hermosas, y a este conocimiento no va unido el amor. Hay también conocimiento de cosas buenas y hermosas, con el cual siempre va unido el amor. Este último conocimiento puede ser: anterior a la posesión y unión del objeto amado con el sujeto amante, y sirve para que el sujeto apetezca su unión con el objeto; o coetáneo a esta posesión y unión, y es el goce y deleite del sujeto en el objeto. El perfecto conocimiento es este último. El primer acto reductivo y unitivo de la criatura con Dios es el conocimiento que ella tiene de la infinita sabiduría y hermosura del Creador. Por este conocimiento la criatura, advirtiéndose distante del Creador, desea unirse con Él y ama esta unión para gozar con ella. Por este amor y deseo, la criatura llega al último fin y a la postrera perfección del universo, bienaventuranza del entendimiento y de todo el mundo creado, del cual es el entendimiento la parte principal. Por esta unión de posesión del entendimiento amoroso con Dios, se une con el Creador todo el universo, y se hace dichoso y perfecto. El fin del universo y del amor del universo, la última perfección del mundo, es la fruición unitiva del mundo con Dios mediante el conocimiento y el amor.

Los amores del universo, lo mismo que los séres, están ordenados, los inferiores a los superiores, y todos al más alto de ellos, al amor que el mismo universo tiene al Creador, amor cuyo fin es la fruición de Dios por el mundo en el sentido explicado. Este fin del supremo amor del universo es también último fin de todos los amores del mundo...

Proceso del amor.

Los séres que constituyen el mundo van de Dios a Dios por dos cercos o semicírculos. El primero, que es descendente, parte de Dios, acto puro y sér perfectísimo, y, pasando de lo más a lo menos perfecto, llega a la materia primera, el más imperfecto de todos los séres. El segundo semicírculo o cerco es ascendente, parte de la materia primera, y, subiendo de lo menos a lo más perfecto, torna a Dios. Correspondiente a esta doble marcha de los séres es el orden o proceso de los amores: Uno de lo perfecto y más hermoso a lo imperfecto y menos hermoso, que parte de Dios y desciende hasta el caos o materia primera, teniendo como fin el que los séres inferiores reciban de los

superiores la entidad y hermosura que éstos poseen, aunque en menor grado. Otro, de lo imperfecto a lo perfecto, sube de la materia primera, que apetece la forma de los elementos, hasta el último acto intelectivo del sumo inteligible que ama la suprema hermosura. Así, pues, el cerco amoroso parte de Dios y vuelve a Dios.

El amor de los séres superiores y más perfectos es más eficaz: porque hace y obra grandes cosas por el deseo de hacer bien a los séres inferiores. Este amor es causa de la perfección: no busca la perfección para el amante porque a éste le falte, sino que aspira a participar al amado la perfección del amante, para que hermoseados así por el amante los séres inferiores, se engrandezca y acreciente la perfección y hermosura del mismo amante.

El amor de los inferiores a los superiores es reductivo: porque, merced a él, el inferior se une y participa en algo de la perfección y hermosura del superior hasta llegar a la unión con Dios.

Por consiguiente, los amores productivos son para los reductivos, y éstos para el último amor, que guía al postrer acto por el cual el universo se une con el sumo Dios.

Cuanto más se una el universo con Dios por medio del amor, mayor será el deleite que sienta el amante en el amado, y no tendrá comparación con el que proporcionan los séres creados: porque siendo la hermosura finita, la delectación que ella cause, poca o mucha, siempre será finita; pero cuando la hermosura es infinita, la delectación también lo es.

Por consiguiente, el amor nació en el universo para guiarle a su última felicidad.

Hasta el amor intelectual y divino tiene por fin el deleite, y esto aunque los entendimientos totalmente separados de la materia sean impasibles: porque entonces el deleite no es pasión, y consiste en el conocimiento que une al entendimiento con la hermosura intelectual.

En Dios el amor es la tendencia de su sabiduría al universo, que es su imagen, con el retorno del mismo universo a la suma hermosura, para unirse con ella. La delectación divina consiste en la perfecta unión del universo, imagen de Dios, con este Supremo Señor: porque tal unión hace feliz al universo, efecto de Dios.

El superior puede deleitarse en lo inferior, aunque éste sea menos perfecto y hermoso que él: porque la delectación del amor productivo consiste en que lo inferior y menos perfecto se una a lo superior y más perfecto, ya que la perfección y hermosura del efecto hace más perfecta y hermosa la causa.

El amor que Dios tiene al universo es el que lleva a éste a unirse con Dios.

Todos los amantes no alcanzan el deleite, que es el fin del amor.

La hermosura de las almas intelectuales consiste en su disposición y aptitud para la sabiduría; y son tanto más hermosas cuanto están mejor dispuestas en orden a la sabiduría divina. La sabiduría en acto es la hermosura artificial de las almas; y la sabiduría aptitudinal es su hermosura natural.

El alma humana ama las hermosuras creadas: porque, como ella es imagen de la suma hermosura y siente deseo de unirse con ésta, cuando ve algo hermoso, en esto y por esto conoce la hermosura divina, de quien ese sér es imagen. Esta imagen de Dios, el sér creado hermoso, aviva y da actualidad en el alma de quien le ve a la hermosura divina, latente en toda alma. Por esto, al conocer la hermosura creada el alma la ama. Mucho influye en este amor el que el alma amante tenga o no muy latente la hermosura divina. Si ésta se halla muy oculta, el alma no percibirá fácilmente las hermosuras creadas. Por esto las almas bajas y anegadas en la materia, raras veces aman las grandes y verdaderas hermosuras; pero las almas claras y que se elevan sobre la materia, perciben fácilmente las hermosuras creadas, porque en tales almas relumbra con facilidad la hermosura divina.

IV. Valor de León Hebreo y de sus «Diálogos» en la Historia de la Filosofía.

No toda la doctrina filosófica que hay en los *Diálogos*, ni muchísimo menos, es original de León Hebreo. En la obra de éste pueden señalarse varias fuentes de doctrina filosófica.

Que en Abravanel haya doctrina platónica, es cosa bien manifiesta a todo el que lea los *Diálogos*. El mismo León se declara platónico varias veces; y comparando al Fundador de la Academia con su Discípulo, que es el término de comparación obligado cuando de Platón se trata, escribe así nuestro Filósofo: «Y aunque Aristóteles fué sutilissimo, creo yo que, en la abstraccion, su ingenio no podia levantarse tanto como el de Platon» (52).

Los puntos de coincidencia filosófica de León Hebreo con Pla-

(52) Página 439, col. 2.ª Ed. cit.

tón (53), son verdaderamente innumerables. Como el Filósofo ateniense el ibérico: coloca la Filosofía entre la ignorancia y la sabiduría, y a los filósofos, o amantes de la sabiduría, entre los sabios y los ignorantes; pone las ideas, entendidas al modo platónico, las esencias metafísicas de las cosas, como la clave de todo sistema filosófico; concibe la materia con imprecisión como algo indeterminado y caótico en donde se realizan los fenómenos sensibles y que tiene ser perfecto en cuanto participa y admite en sí formas ideales; ordena los séres en una jerarquía a cuya cabeza está Dios, sigue luego la inteligencia, viene después el alma, y por último lo corporal y corruptible; establece que Dios es la causa de todo lo bueno y bello que hay en el mundo, luz soberana que ilumina las otras inteligencias, principio, medio y fin de todas las cosas; asegura que el mundo es sér animado; sienta que la materia es causa o principio femenino, y el entendimiento o la idea lo es masculino; piensa que la rebeldía o resistencia de la materia a la forma es causa de la imperfección o del mal que hay en los séres; entiende que el alma humana es algo intermedio entre las ideas y la materia, y que se puede distinguir en ella algo propiamente racional y divino, el entendimiento, y algo animal, informativo del organismo, el alma propiamente dicha, siendo, pues, el alma como un compuesto de ella y de otra cosa; distingue en el organismo humano las mismas regiones de que habla el *Timeo:* superior (la cabeza), media (cuyo centro está en el corazón) e inferior o gástrica; admite en el alma humana ideas latentes o adormecidas por la acción de la materia, ideas que reviven y despiertan cuando son percibidos por los sentidos los objetos externos que corresponden a estas ideas, y así ocurre que la vista de un objeto bello evoca en nuestra alma la idea de la belleza que se hallaba latente en ella; afirma que el amor es algo universal, que todo lo penetra y vivifica; sienta que no todo lo que no es bello es necesariamente feo; sostiene que la hermosura es causa del amor...

Y, en cuanto a la forma de exposición, Abravanel usa el diálogo, como Platón; y, lo mismo que éste, fué prolijo, y alguna vez no muy claro, y adornó su obra con imágenes, mitos y fábulas, trayendo la poesía al servicio de la Filosofía, y abandonado el raciocinio frío, escueto y rígido de Aristóteles y los escolásticos.

---

(53) De los diálogos platónicos León Hebreo no cita más que: el *Banquete*, a quien llama *Convite*, y que, como es bien sabido, trata del amor; y el *Timeo*, que, como nadie ignora, versa sobre la generación del mundo; pero Abravanel conocía, sin duda, otros diálogos platónicos.

Mucho influyeron en el pensamiento de León Abravanel los dos platonismos que surgieron en el decurso de los siglos: el de la escuela de Alejandría, de Filón y, sobre todo, de Plotino, en los comienzos de la era cristiana; y el renacentista italiano de los siglos XV y XVI.

Con los alejandrinos, y especialmente con las *Enéadas* de Plotino, coincide León Hebreo en pensar: que Dios, el bien de Plotino, es superior a la inteligencia, de modo que el Verbo, la sabiduría y el entendimiento de Dios, es posterior al mismo Dios; que el alma sola constituye la verdadera esencia del hombre; que son dos los cercos o caminos por los cuales el amor lleva la perfección y el bien a los séres: uno descendente, de Dios a lo más ínfimo, y otro ascendente, de lo ínfimo a Dios; que la forma es el principio y causa de la belleza, así como la materia es de suyo fea y causa de fealdad; que la belleza es reflejo o resplandor de la inteligencia; que el amor es la unión y fruición del bien...

Del neoplatonismo de los renacientes italianos hay muy marcados influjos en León Abravanel. Éste, como Marsilio Finicio, admiró y hasta, en cierto sentido, comentó el *Banquete* platónico; como Francisco Catani estudió la naturaleza y el origen del amor; y, como Juan Pico de la Mirándola combinó a Platón con Moisés y con la Biblia.

Pero no fué obstáculo este evidente platonismo para que León Hebreo admitiera muchas doctrinas aristotélicas; y para que, aun después de comparar al Estagirita con su maestro, Abravanel se decidiera por el primero, como cuando trata de las ideas y dice que, siguiendo en el fondo a ambos filósofos, porque las diferencias que los separan son más bien de forma que de fondo, en cuanto al modo de presentar la doctrina, seguirá a Aristóteles «porque... lima mejor el lenguaje y suele apropiar los vocablos a las cosas mas diuididamente y mas sutilmente» (54) que Platón. Como Aristóteles (55), León Hebreo admite las cuatro causas: material, formal, eficiente y final, reduciéndolas todas en último término a la final, que es la más noble y excelente; coloca en el bien la fuerza o fin que atrae a todos los séres; constituye a los cuerpos por la materia y la forma, conceptos que también le sirven para explicar la generación y corrupción de las cosas; hace aspirar a los séres a una forma más perfecta que la que de hecho poseen; distingue el entendimiento agente y el posible, el activo y el pasivo; piensa que la perfección del organismo ayuda para

---

(54) Página 433, cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.

(55) De las obras de Aristóteles, Abravanel cita nominalmente la *Metafísica*, la *Ética* y la *Política*.

el conocimiento intelectual; afirma que nada llega al entendimiento sin pasar antes por alguno de los sentidos; admite que el entendimiento puede decirse que lo es todo en cuanto que puede conocerlo todo; pone la felicidad humana en un acto cognoscitivo; sostiene que las virtudes morales están en un justo medio entre dos extremos viciosos; hace al amigo un otro yo respecto a su amigo...

No fué directa toda la influencia peripatética en León Hebreo, sino que mucha se verificó a través de los escolásticos medievales (56). Como éstos sostiene Abravanel: que el fundamento objetivo último del deseo y del amor es el ser, la realidad de las cosas: porque nada puede ser deseado si no es tenido por bueno, nada es tenido por bueno si no es conocido previamente en cuanto verdadero, y nada es conocido si no posee alguna entidad, de modo que el ser, lo verdadero y lo bueno se convierten; que el objeto adecuado del entendimiento humano, esto es, el que abarca cuanto éste puede conocer, es el ser, de suerte que nada se conoce intelectualmente si no es bajo la razón de ser; que lo que es rectamente conocido responde a la realidad de las cosas en sí mismas; que, como enseñaba Aristóteles, son cinco los hábitos intelectuales: arte, prudencia, entendimiento, ciencia y sabiduría; que si de la nada, como materia preexistente, no puede hacerse nada, es posible, no obstante, que Dios haga algo sin materia preexistente; que la creación es acto libérrimo de Dios; que en este soberano Sér el amor que se tiene a Sí propio no supone división entre el amante, el amado y el amor, sino que estas tres entidades son en Él una misma realidad, aunque el conocimiento imperfecto que de Él tiene nuestro entendimiento divida lo que en sí es absolutamente uno y simple; que las ideas supremas de las cosas existen en el entendimiento divino, y aunque en éste las ideas todas son una sola, nuestro entendimiento las hace múltiples en cuanto que concibe con variedad lo que en sí sólo es simplicísima unidad; que el conocimiento supremo que Dios tiene del mundo no es causado por éste, puesto que Dios, conociéndose a Sí, conoce al universo, porque Él es arquetipo de todos los seres...

Influjo grandísimo ejerció, también, en la Filosofía de León Hebreo el elemento religioso, la Sagrada Biblia. Abravanel ve alguna oposición entre las doctrinas de los filósofos clásicos y las enseñanzas de los Libros Santos; pero, sin vacilar, asiente a éstas y rechaza

---

(56) Sin embargo, León Hebreo no cita nominalmente ningún autor escolástico.

aquéllas, y hasta para preferir unas doctrinas a otras, a Platón a otros filósofos, aduce, como hemos visto, cual razón suprema que esas doctrinas están más conformes que otras con lás Santas Escrituras, suponiendo que el Fundador de la Academia fué discípulo de los sabios egipcios, quienes, a su vez, lo fueron de los hebreos; y «el discipulo del discipulo [alude a Aristóteles] no puede alcançar al discipulo del maestro» (57) [es decir, a Platón, que aprendió de los hebreos].

Y no fueron solamente los libros del *Antiguo Testamento*, que admitían los judíos, los que ejercieron influencia en el pensamiento de León Hebreo, ejerciola, también, el *Nuevo Testamento*, a través de los teólogos católicos. Así, aparte de otras muchas doctrinas ya indicadas al hablar de la influencia de los escolásticos en Abravanel, hay en los *Diálogos* doctrinas exclusivamente teológicas coincidentes por completo con las que, apoyados principalmente en la Ley Evangélica, enseña la Teología católica, v. g.: que Dios es medio para que el hombre ejecute actos virtuosos, porque, para realizar cada una de las acciones honestas y virtuosas, el alma necesita ser alumbrada y ayudada por Dios (58); que, en el cielo, los bienaventurados no tendrán dolor por no pasar de cierto límite en el conocimiento y amor de Dios, sino que poseerán la satisfacción de haber llegado a aquel conocimiento y amor a que cada uno de ellos podía llegar atendidos sus méritos respectivos; etc., etc.

De las doctrinas particulares de autores judíos ejercieron alguna influencia en Abravanel los cabalistas, Abengabirol y Maimónides.

Cierto es que, según dice León Hebreo por boca de Sofía, ni la razón ni la fe le obligan a asentir a las imaginaciones de los cabalistas sobre la duración del mundo; pero parece que la exposición tan minuciosa de tales fantasías, llegando hasta indicar los pasajes de las Sagradas Escrituras en que estos ilusos creen hallar fundamento para sus sueños; la detención en fijar la etimología de la cábala; el origen asignado a sus enseñanzas, etc., indican alguna predilección en Abravanel por las doctrinas cabalistas.

Al judío malagueño Salomón ben Yehudá ben Gabirol (1025-1070) le cita Abravanel al exponer el término de todas las cosas según

(57) Página 439, col. 2.ª Ed. cit.

(58) No obstante, la razón que aduce Abravanel para defender esto no es la que sirve de apoyo a los teólogos católicos, sino esta otra: El alma humana necesita tal auxilio divino para obrar el bien, porque la materia, con la cual está ligada, impide y estorba para ello.

los cabalistas e inquirir qué será entonces de los séres espirituales: «Las ánimas intelectuales, y los angeles, y los entendimientos puros, como se han en esta corrupcion mundana?. Si no son compuestos de materia y forma, ni tienen parte en el Chaos, se estan apartados de los cuerpos en sus propias essencias contemplando la divinidad. Y si tambien son compuestos de materia y forma, assi como participan sus formas del Summo Dios, padre comun, assi tambien participan la sustancia y materia corporea del Chaos, madre comun, como pone nuestro Albenzubron en su libro *Fonte vitae;* tambien ellos bolueran su parte a cada uno de los dos padres en el quinquagesimo millesimo año, conviene a saber, la sustancia y la materia al Chaos, el qual entonces recogera en si las porciones de todos sus hijos; y las intelectuales formalidades, al Summo Dios, padre dador dellas; las quales lucidissimamente seran conseruadas en las altissimas Ideas del divino entendimiento hasta la nueua buelta de ellas en la vniuersal creacion y generacion del universo» (59).

Pero advirtiendo: que León Hebreo habla de Abengabirol, no con el nombre con que fué conocido entre los israelitas, Salomón ben Yehudá ben Gabirol, ni con el que le adjudicaron los árabes, Abuayyub Suleiman ben Yahya ben Chebirul, sino con el que le designaron los cristianos medievales y, sobre todo, los escolásticos, Avicebrón; que la obra principal de éste, la cita Abravanel, no con el título con que fué escrita en árabe, *Makór Hayyim* o *Yambu'al-Hayat,* sino con el que le pusieron los traductores toledanos del siglo XII: Domingo Gundisalvo y Pedro Hispalense, cuando la vertieron del original arábigo al latín, esto es, *Liber fontis vitae,* título que aun equivoca León Hebreo, diciendo *Fonte Vitae;* y que no se ven coincidencias de doctrina entre los puntos característicos de la Filosofía de estos dos escritores israelitas, parece que el conocimiento que Abravanel tuvo del libro de Abengabirol no fué directo, y que, probablemente, no había leído el tratado cuarto del *Liber fontis vitae,* sobre la investigación de la ciencia de la materia y de la forma en las sustancias simples, sino que las noticias que sobre las doctrinas de Abengabirol poseyeron León Hebreo y antes su padre Isaac Abravanel, quien «al comentar el primer libro de los *Reyes,* cita la opinión de Abengabirol, según la cual las sustancias simples constan de materia y forma» (60), llegaron a ellos por medio de los escolásticos medievales.

(59) Página 390, cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.

(60) Don Adolfo Bonilla y San Martín, en la *Historia de la Filosofía Española,* t. II, Madrid, 1911, pág. 200.

El filósofo hebreo que, sin duda, ejerció mayor influjo en León Abravanel fué el cordobés Moisés ben Maimón, conocido por el nombre de Rabi Moisés de Egipto y, sobre todo, por el de Maimónides (1135-1204). La *Guía de los descarriados*, o *Moreh Nebuhim* o *Dalālāt al-Hayirin*, que, estando en El Cairo, escribió en árabe Maimónides, hacia el año 1190, fué uno de los libros más manejados por León Hebreo. No le cita mucho, como tampoco cita frecuentemente otras obras; pèro debió de conocerle bien, porque la *Guía de los descarriados*, cuando León Abravanel comenzó a instruirse en Lisboa; «constituiram em algunas sinagogas, designadamente, ao que parece, em Portugal, os quadros em que se moldau a formação filosofica rabinica, e as doutrinas, a fonte inspiradora de todos os espiritos mais ou menos livres, salvo rarissimas excepções, que segeriam no judaismo» (61): porque Isaac Abravanel, padre de León Hebreo, fué uno de los muchos israelitas que comentaron la *Guía;* y, sobre todo, porque en los *Diálogos* se advierten fácilmente coincidencias claras con la obra de Maimónides. Existen en los *Diálogos* exposiciones de doctrinas basadas en las que ofrece la *Guía*, como la del movimiento celeste por las inteligencias separadas, la presentación de las tres soluciones para explicar el origen del mundo (eternidad de éste, eternidad de la materia y formación temporal del mundo, y creación temporal del universo), los siete argumentos aristotélicos en pro de la eternidad de la materia, las respuestas a estos mismos argumentos, etc., etc. Hay en León Hebreo doctrinas idénticas a las de Maimónides, como: que el bien se identifica con el ser, que la materia es la causa de toda la imperfección y de todo el mal que existe en los séres, que la virtud es un medio entre dos extremos viciosos, etc., etc. Cierto es que muchas de estas doctrinas no son exclusivamente propias de Maimónides, porque, aunque él las suscribe, las sostuvieron, también, otros muchos filósofos y algunos anteriores y más famosos que el Judío cordobés; pero, conociendo el ascendiente que, por las causas indicadas, éste ejerció en la formación intelectual y filosófica de León Abravanel, no es infundado suponer que este último tomó esos puntos doctrinales de la *Guía de los descarriados*.

Si es cierto que en el pensamiento filosófico de León Abravanel hay todas estas influencias, ¿queda algo original y propio de nuestro Autor en la Filosofía de éste? Sí: hay originalidad, mayor o menor;

---

(61) Joaquim de Carvalho, *Leão Hebreu, Filosofo*, Coimbra, 1918, lib. I, capítulo I, n.º 16, pág. 54.

pero siempre hay algo personal de León Hebreo en las doctrinas, o al menos en su presentación, y en la tendencia que Abravanel trajo a la Filosofía.

La luz solar no es ni accidente ni sustancia corporal, es el resplandor de la luz intelectual comunicada al sol, el más resplandeciente de los cuerpos. El mundo procede inmediatamente del amor mutuo, del entendimiento primero y del caos. La delectación consiste en cierta atención del sujeto al objeto deleitable, unida a alguna falta de este objeto. Lo deleitable y lo honesto poseen cierta realidad propia y distinta de la que llegan a alcanzar en el sujeto que los apetece, y aun antes de que éste los apetezca: lo deleitable en la fantasía, y lo honesto en la inteligencia. En el hombre deben distinguirse dos razones: la ordinaria, que le guía a la honestidad; y la extraordinaria, que tiene por fin el logro del objeto amado; y de ellas la segunda es más excelente que la primera. La felicidad humana se encuentra en la sabiduría, mediante la feliz copulación del entendimiento posible con el entendimiento agente: en conocer a un entendimiento siempre en acto, al entendimiento divino, donde se hallan todas las cosas, para llegar a la cual felicidad necesita el hombre desprenderse del obstáculo que a ello oponen el cuerpo y la materia. El amor humano es deseo de lo hermoso; y el amor en general, deseo de lo bueno. El amor es una inherencia intelectual de la suma hermosura. La hermosura es gracia que, deleitando el ánimo con su conocimiento, le mueve a amor. El origen de esta gracia, que constituye la hermosura, es la espiritualidad de los séres. Lo bueno, si ha de ser hermoso, ha de poseer alguna espiritualidad graciosa. Si el mismo objeto tiene alguna vez cualidad de bueno y de malo, se debe a que lo bueno que en él hay por razón de la forma, está unido a la materia, que de suyo es mala. El alma humana ama la hermosura intelectual y la sensible porque tiene dos caras: una que mira a lo espiritual y otra que mira a la materia; y según que en el hombre predominen uno u otro amor, será templado, continente, destemplado o mixto. Etcétera, etc. En todas estas opiniones hay, indudablemente, alguna originalidad: o porque antes que León Hebreo nadie las había expuesto, o porque, si se habían presentado, no era precisamente en la forma y desde el punto de vista o con el matiz especial con que lo hizo Abravanel.

La tendencia que en Filosofía caracteriza a León Hebreo es también digna de notarse como nota peculiar de la fisonomía intelectual del Escritor lisbonense. Él es platónico; pero no con un platonismo

cerrado e intransigente con todo otro sistema filosófico, sino con aspiración a la armonía, que busca la conciliación y concordia de la Academia con el Liceo y con la Biblia. Por esto, el ingenio de Abravanel se esfuerza en concordar a los dos maestros de la Filosofía clásica; y, sin rehuir dificultades, intenta la armonía allí donde ésta es más difícil. Las ideas platónicas vienen a ser las esencias metafísicas de las cosas, prenociones divinas de los séres creados; y, en este sentido, no hay oposición entre Platón y Aristóteles: éste admite la existencia de las ideas, pues reconoce que en el entendimiento divino hay un *nomos*, esto es, un orden universal preexistente. Respecto al conocimiento intelectual cree León Hebreo que las formas o ideas latentes en el alma, según Platón, vienen a ser lo mismo que el entendimiento posible de Aristóteles: la potencialidad de conocerlo todo, de suerte que el recuerdo platónico es el entender aristotélico; y ambos son el relumbrar de las formas latentes en el fondo del alma cuando llegan a ésta las percepciones de los sentidos. Por toda esta tendencia, que antes que en León Hebreo se manifestó en la escuela florentina, dice Munck que la obra de Abravanel «est peut-être l'expression la plus parfaite de cette philosophie ittallienne qui cherche a réconcilier Platon avec Aristote, ou avec le péripatétisme arabe, sous les auspicès de la kabbale et du néoplatonisme» (62).

Abravanel, no sólo cree que Platón se aproxima mucho más que Aristóteles a la Biblia, sino que le seduce el intento de conciliar al Filósofo ateniense con la Sagrada Escritura. Dice Platón que, aunque el mundo fué hecho por Dios, el caos o materia primera es eterna. El *Génesis* enseña que en el principio creó Dios el cielo y la tierra, esto es, todo sér, incluso el caos. ¿Pueden conciliarse ambas doctrinas?: «Este vocablo *In principio*, dice Abravanel, en hebraico puede significar *antes*. Dira, pues: Antes que Dios criasse y apartasse del Chaos el cielo y la tierra, esto es, el mundo terrestre y el celeste: la tierra, que es el Chaos, estaua sin fruto y vazía... confusa y descompuesta; esto es, oculta, y era como un abismo de muchas aguas tenebroso, sobre el qual soplaua el Espiritu diuino, como haze un viento grande sobre un pielago, que aclara las tenebrosas, intimas y ocultas aguas, sacandolas a fuera con sucessiva inundacion; assi hizo el Espiritu diuino, que es el summo entendimiento lleno de Ideas, el qual, comunicando al tenebroso Chaos, crio en el la luz por extraccion de las sus-

(62) *Notice sur Lèon Hébreu.* Apéndice n.º IV. *Mélanges de Fhilosophie juive et arabe*, París, 1859, pág. 527.

tancias ocultas y luminadas de la formalidad ideal; y en el segundo dia puso el firmamento, que es el cielo, entre las aguas superiores, que son las essencias intelectuales, las quales son las supremas aguas del profundissimo Chaos; y entre las aguas inferiores, que son las essencias del mundo inferior generable y corruptible... Despues diuidido lo inferior de los elementos, el agua de la tierra, y, descubierta la tierra, la hizo brotar yeruas, arboles y animales terrestres, volatiles y aquatiles. Y despues, en el sexto dia, al fin de todo, crio al hombre. Y desta manera, sumariamente dicho, entienden estos el texto de la creación mosayca y creen denotar que el Chaos fuesse antes de la creación confuso y por la creación diuiso en todo el universo» (63). Cierto es que León Hebreo presenta este medio de «hazer a Platon mosayco y del numero de los cabalistas» (64), como propio de los teólogos cabalistas, añadiendo aun que «ni absoluta razon, ni determinada fe, me constriñe a estas tales credulidades» (65); pero se ve en todo que tiende a buscar tal conciliación, y que no rechaza la fórmula de armonía expuesta como algo absurdo y monstruoso, indigno de parar mientes en ello. Por todo esto parece claro que, como escribe Menéndez y Pelayo: «Si Marsilio Ficino y los suyos eran crisrianos platonizantes, León Hebreo (nuevo Filón), era un judío que *platonizaba*, como los antiguos judíos helenistas de Alejandría» (66). Y si a Filón se le llamó, en los comienzos de la era cristiana, el Platón judío, en la época del Renacimiento nadie puede disputar siquiera este título a León Abravanel.

Respecto a la forma, los *Diálogos* tienen defectos en el estilo; pero en ellos hay, también, bellezas indiscutibles y pasajes de verdadera elocuencia. León Hebreo, aunque no blasona de erudito y cita contadísimas obras, y eso con poca precisión, muéstrase, no obstante, enterado de muchas doctrinas filosóficas anteriores a él.

En cuanto al ingenio, no se puede negar que, si bien es cierto que las doctrinas de los *Diálogos* no son todas verdaderas, ni muchísimo menos, y que en el tratado hay defectos de método: desorden, repeticiones..., Abravanel demuestra poseer talento extraordinario, y acertó a terminar una construcción filosófica de indudable grandiosidad, y de las que dan a conocer un ingenio colosal.

En conclusión: el libro de León Hebreo, es, como dijo Menéndez

---

(63) Página 392, cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.
(64) y (65) Página 392, col. 2.ª Ed. cit.
(66) *Historia de las ideas estéticas en España*, cap. VI, t. II, Madrid, 1884, página 11.

y Pelayo: «el monumento más notable de la filosofía platónica del siglo XVI, y aun lo más bello que esa filosofía produjo desde Plotino acá» (67).

Se ha atribuído a los *Diálogos* de León Hebreo mucha influencia en la Filosofía posterior a los mismos.

Menéndez y Pelayo opina que «su huella [de León Abravanel] persiste durante nuestra edad de oro, en todos los que especularon acerca de la belleza abstractamente considerada» (68); y que los *Diálogos:* «debieron de influir de un modo muy eficaz en los diversos libros del platonismo erótico-recreativo, publicados en Italia y España desde la mitad del siglo XVI» (69) a saber: *Gli Asolani*, del Cardenal Pedro Bembo; los *Cuatro libros del Cortesano*, del Nuncio y Conde Baltasar Castiglione; el estudio *Del amor divino, natural y humano*, del botánico Cristóbal de Acosta; el *Tratado de amor en modo platónico*, del capitán Francisco de Aldana; la *Apología en alabanza del amor*, del letrado Carlos Montesa; el *Diálogo de amor intitulado Dórida*, que anónimamente publicó el burgalés Juan de Enzinas; el *Tratado de la hermosura y del amor*, de Maximiliano Calvi; en el que la influencia de Abravanel llegar a ser «escandalosísimo plagio» (70); y el *Discurso de la hermosura y el amor*, del Conde de Rebolledo. Influyó, también, León Hebreo en los versos del portugués Luis de Camoëns y en los del español Herrera, el *divino;* en las controversias que Tirsi y Lenio sostienen en el lib. IV de la *Galatea*, donde Cervantes expone lo que son el deseo, el amor, la belleza... siguiendo puntualmente a León Abravanel...

Para Bonilla es tan grande la coincidencia de la noción del amor, según León Hebreo, con la que, en el tratado *De anima et vita* presenta Juan Luis Vives («appetitus fruendi bono, id est, se illi adiungendi»), que tienes «vehementes sospechas de que Vives hubiera leído la bellísima obra de su compatriota (71), y aun aprovechando algunos de sus más notables pensamientos» (72).

(67) *Historia de las ideas estéticas en España*, cap. VI, t. II, pág. 63. Ed. cit.
(68) Loc. cit., pág. 65.
(69) *De las vicisitudes de la Filosofía Platónica en España. Ensayos de crítica filosófica*, pág. 72. Ed. cit.
(70) *Historia de las ideas estéticas en España*, cap. VI, t. II, página 81. Ed. cit. Confróntese lo que en este capítulo dice Menéndez y Pelayo sobre los autores y libros citados.
(71) No tanto. Sin duda, al escribir esta frase olvidó Bonilla que Vives fué valenciano y Abravanel lisbonense.
(72) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*, 2.ª parte, cap. VIII, página 472. Ed. cit. Madrid, 1903.

Edmundo Solmi cree que Patrizzi sacó de los *Diálogos* el tema de la *Nova de universis philosophia:* la luz es algo intermedio entre lo espiritual y lo corporal; que Giordano Bruno se inspiró en León Hebreo al tratar de la universalidad del amor, del concepto de éste, etc., etc.; y que Abravanel influyó, sobre todo, en Benito Espinosa, según denotan diversos pasajes de la *Ethica* y, más aún, del tratado *Korte Verhandeling van God, de Mensch, en deszelfs Welstand* (73).

El Dr. Zimmels piensa que Francisco Bacon tomó de los *Diálogos* diversos mitos, y la distinción que establece en cuanto a los modos de ver o de conocer a Dios (74).

Yo no afirmo ni niego la realidad de ninguna de estas influencias; me limito a indicar las que se han notado.

En conclusión, que, como escribe Menéndez y Pelayo: «La importancia de León Hebreo en la historia de la ciencia es enorme... En él se juntan dos corrientes filosóficas, que habían corrido distintas, pero que manaban de la misma fuente, es decir, la escuela alejandrina, del neo platonismo, de las *Enéadas* de Plotino. León Hebreo representa la conjunción entre la filosofía semítico hispana de los Avempance y Tofail de los Ben-Gabirol y Judá Leví, de los Averroes y Maimónides con la filosofía platónica del Renacimiento, con la escuela de Florencia... restaura la forma dramática del diálogo, y hace uso de los desarrollos oratorios, más bien que del razonamiento escolástico... extiende su concepción, la agranda, da a los términos valor universal que no tenían, y desde el primer momento plantea juntos el problema ontológico y el cosmológico, reconocimiento que entre Platón y Aristóteles no hay diferencia esencial. Entrevé el principio de la ciencia; y con temerario arrojo quiere arrancar a las cosas el secreto de la razón universal; se apodera del concepto de voluntad y del concepto de hermosura; *destila* de los séres creados las formas latentes, y levanta el espléndido alcázar de la *Philographia*. Admiremos todo esto como un poema, reservando para más adelante el investigar y poner en su punto qué parte de esta soberbia construcción ha dejado en pie la implacable crítica moderna, al plantear de un modo enteramente diverso la cuestión metafísica. Pero entre tanto, saludemos en León Hebreo, a una de las más altas glorias filosóficas de la Península» (75).

---

(73) *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo. Studio su una fonte italiana dimenticata dello spinozismo*, Modena, 1903.

(74) *Leo Hebreus, ein judischer Philosoph der Renaissance, sein Leben, sein Werke und seine Lehren*, Breslau, 1886.

(75) *Historia de las ideas estéticas en España*, cap. VI, t. II, páginas 64 y 65. Ed. cit.

CAPÍTULO II.

FRAY LUIS DE LEÓN.

I. Noticia biográfica.

Fray Luis de León (1) nació en la villa de Belmonte, en la Mancha Alta. No se sabe con completa exactitud la fecha de este acontecimiento; pero parece que fué el 15 de agosto de 1526, 1527 ó 1528. Fray Luis fué hijo de padres nobles, aunque su sangre no estuvo del todo limpia de sambenitos inquisitoriales; y aún se le atribuyó ascendencia judía. Llamáronse sus padres Lope de León, que murió siendo oidor de la Real Chancillería de Granada, e Inés de Varela.

(1) Los estudios biográficos sobre Fray Luis de León son incontables. Aparte de las obras de carácter general, pueden citarse: *Vida y juicio del Maestro Fray Luis de León* por Don Gregorio Mayans y Siscar, trabajo incluído en la colección de Mayans *Obras propias y traducciones*, Valencia, 1762 y reproducido en el t. XXXVII de la *Biblioteca de autores españoles*, Madrid, 1855; *Vida de Fray Luis de León* por Don José González de Tejada, Madrid, 1863; *Fray Luis de León. Ensayo histórico* por Don. Alejandro Arango y Escandón, Méjico, 1866; *Fray Luis de León. Estudio biográfico* del P. Francisco Blanco García, Madrid, 1904; *Vida y procesos de Fray Luis de León* por Fray Luis G. Alonso Getino, Salamanca, 1907; *Luis de León* por Adolfo Coster en la *Revue hispanique* de 1921, vols. 53 y 54; *Luis de León. Un estudio del Renacimiento español* por Aurebey F. G. Bell. Versión castellana, Barcelona. Sin año; etc., etc. Estudios de episodios particulares de la vida de Fray Luis, sobre todo de sus procesos, los hay en número grandísimo, compuestos por Fray Gregorio de Santiago Vela, Fray Conrado Muiños Sáenz, Fray Luis G. Alonso Gentino, Fray Francisco Blanco García, Don Tomás Sancha, etc. Para conocer los procesos de Fray Luis, véanse, sobre todo, los tomos X y XI de la *Colección de documentos inéditos para la historia de España* publicados en Madrid en 1840, por Don Miguel Salvá y Don Pedro Sáinz de Baranda, y el vol. XLI de *La Ciudad de Dios*, 1896.

A los catorce años ingresó Fray Luis en la Orden de San Agustín, tomando el hábito en el convento de San Pedro de Salamanca. Estudió en esta Universidad, y algún tiempo en la de Alcalá; siendo discípulo, entre otros maestros, de Fray Melchor Cano, Fray Domingo de Soto, Fray Mancio del Cuerpo de Cristo y Fray Cipriano de la Huerga. Se graduó en Teología, de Bachiller en Toledo en 1558, y de Licenciado y Maestro en Salamanca en 1560; y en Artes, de Maestro en el monasterio benedictino de San Facundo de Sahagún, en 1578. Enseñó Teología en el convento agustiniano de Soria, en 1556, y, principalísimamente, en la Universidad de Salamanca. En esta escuela ganó las cátedras: de Santo Tomás, en 1561; de Durando, en 1565 y 1569; de Filosofía Moral, en 1578; y de Biblia, en 1578. Fué derrotado en las oposiciones a la cátedra de Biblia en 1560 por el Licenciado Gaspar de Grajal. Tuvo cargos y comisiones muy importantes, tanto en la Universidad salmantina, como en la Orden de San Agustín; en aquélla fué vicerrector en 1567 y comisionado para defender los derechos de tal escuela en el pleito contra los colegios mayores; y en la Orden fué elegido: definidor en 1563 y 1589, y provincial en 1591. Encartado dos veces por el Santo Oficio: en 1571, denunciado por Fray Bartolomé de Medina, por haber hablado contra la *Vulgata* y dar mayor autoridad que a ésta al texto hebreo de la Biblia, y por haber vertido al castellano el *Cantar de los cantares;* y en 1582, denunciado por Fray Juan de Santa Cruz, por sus opiniones y palabras sobre la predestinación y la gracia, en los preliminares de las épicas controversias *De auxiliis divinae gratiae.* De ambos procesos salió bien; mas durante el primero permaneció cinco años en las cárceles inquisitoriales de Valladolid, y en el segundo fué amonestado y reprendido por el Inquisidor General Don Gaspar de Quiroga. Murió Fray Luis el 23 de agosto de 1591 en el convento de su Orden de Madrigal de las Altas Torres, cuando acababa de ser elegido provincial.

II. Nota bibliográfica.

Los escritos de Fray Luis de León están recogidos en dos ediciones, principalmente, una de sus obras castellanas y otra de las latinas. El P. Fray Antolín Merino, de la Orden de San Agustín, ayudado por otros religiosos de la misma familia, reunió y publicó en seis volúmenes, impresos en Madrid desde 1804 a 1816, la más rica y esmerada colección que se ha editado de las obras castellanas de

Fray Luis (2). A fines del siglo XIX, de 1891 a 1895, los PP. Agustinos Fray Marcelino Gutiérrez y Fray Tirso López imprimieron en Salamanca la única edición publicada de las obras latinas del Maestro León, que ocupa siete volúmenes (3).

Puédense clasificar las obras de Fray Luis de León en cuatro grupos: exegéticas, teológicas, poéticas y varias.

OBRAS EXEGÉTICAS.

Enumeradas según el orden de los Libros Sagrados a los que ellas corresponden, son las siguientes:

«De utriusque agni, typici atque veri, immolationis legitimo tempore.»

Publicó Fray Luis este opúsculo en la imprenta salmantina de Guillermo Foquel, en el año 1590; y se le dedicó a su amigo el canónigo y poeta Juan Grial. Es esta obrita un comentario del cap. XXIII del *Levítico*, en el que Moisés, en nombre de Dios, manda al pueblo judío realice el sacrificio del cordero. Trata, asimismo y según indica el título, del sacrificio en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, verdadero cordero, y del cual fué figura el que, por orden de Moisés, inmolaron los judíos. Muerto Fray Luis fué combatida la doctrina expuesta en este folleto, dando ocasión este ataque a que, al defender al Maestro León, dijera Fray Basilio Ponce, con el poeta:

«Leoni mortuo, lepores insultant.»

«In Canticum Moysis.»

Por vez primera se imprimió esta obra en 1891 al frente del tomo primero de la edición de las obras latinas de Fray Luis, tomándola de los manuscritos matritenses, de los que, en el proemio general de dicha edición, da amplia noticia el P. Fray Marcelino Gutiérrez. Es una exposición del cántico que compuso Moisés hallándose próximo a

(2) Poseo la primera edición; uso unas veces esta edición y otras la que dirigió el P. Muiños y se publicó en Madrid en 1885, en cuatro tomos.
(3) Uso y poseo esta edición.

la muerte, cántico contenido en el cap. XXXII del *Deuteronomio*. El trabajo de Fray Luis, que es una lectura de cátedra durante el año 1582, consta: de una breve introducción sobre la ocasión en la que Moisés compuso este cántico y del carácter profético del mismo; y de la explicación de los cuarenta y tres versículos que integran tal cántico.

Exposición del Libro de Job.

Fué la última obra que compuso Fray Luis, quien la escribió a ruegos de la Venerable Madre Ana de Jesús, carmelita descalza, a quien va dedicada. Posee el original autógrafo la Universidad de Salamanca. Se editó por vez primera este tratado en Madrid, por el impresor Pedro Marín, en 1779. Componen la obra: la declaración sumaria del argumento del Libro de Job; y la explicación filológica, crítica, histórica, teológica, etc., de cuanto lo necesita, separando cada capítulo y cada versículo, poniendo la versión en prosa castellana de cada capítulo, y repitiendo luego la de cada versículo a medida que se van comentando. Por último, terminado de explicar cada capítulo, torna Fray Luis a repetir el texto en tercetos castellanos. Es ésta una de las obras más populares y conocidas del Maestro León.

In Psalmos expositio.

Las exposiciones de los salmos que desarrolló Fray Luis en sus lecciones de la cátedra de Biblia, han sido publicadas en épocas muy diversas. El propio Autor dió a luz la exposición del salmo XXVI: *Dominus iluminatio mea et salus mea, ¿quem timebo?*, que compuso hallándose en la cárcel del Santo Oficio, siendo editada por Lucas de Juncta, en Salamanca en el año 1580, a la vez que la explanación *In cantica canticorum Salomonis*, y estando dedicada por Fray Luis al Inquisidor General, Cardenal Quiroga. El P. Antolín Merino publicó la traducción y exposición castellana del salmo LXI: *Quemadmodum desiderat cervus fontes aquarum*. El P. Marcelino Gutiérrez, las exposiciones latinas de los salmos: XXVIII: *Afferte Domino, filii Dei*, LVII: *Si vere utique justitiam loquimini* y LXVII: *Exurgat Deus, et dissipentur inimici ejus*, en el tomo I de las obras latinas de Fray Luis. El P. Tirso López publicó la exposición, también latina, del salmo XXXVI: *Noli aemulari in malignantibus*, en el tomo VII de las

obras latinas del Maestro León (4). La forma de estas exposiciones es idéntica: introducción, texto y explicación del mismo. La del salmo XLI lleva al final la traducción de éste en versos castellanos.

In Ecclesiastem expositio.

Publicada por vez primera por Fray Marcelino Gutiérrez en el tomo I de las obras latinas de Fray Luis, tomándola de manuscritos de la Real Academia de la Historia y de la Biblioteca Nacional de Madrid. Como todas las obras exegéticas de Fray Luis, tiene ésta introducción y explicación, versículo por versículo, del texto sagrado hasta el versículo 12 del capítulo IX. Lo restante es de Fray Diego de Tapia, teólogo agustiniano. Menéndez y Pelayo dijo que este comentario al *Ecclesiastés* es «una verdadera joya» (5).

Traducción literal y declaración del Libro de los Cantares de Salomón.

La imprimió primeramente en Salamanca Francisco Toxar en 1798. En el prólogo al lector del tratado *In canticum canticorum* cuenta Fray Luis la historia de esta exposición. Escribióla en castellano para complacer a una persona que deseaba conocer el *Cantar* e ignoraba el latín. Aunque Fray Luis lo calla, sábese que esta persona fué Doña Isabel de Ossorio, monja de Sancti Spiritus de Salamanca. Vió las cuartillas, ya leídas por la persona a quien iban dirigidas, un familiar de Fray Luis, cuyo nombre también omite nuestro Autor, pero que consta fué Fray Diego de León; las copió, y las dió a otros. Así se extendieron y divulgaron tanto las copias que llegaron a Portugal y hasta a América, sin que Fray Luis lo pudiera evitar. Prohibida, a la sazón, la versión de los Libros Sagrados en lenguas vulgares, fué esta traducción uno de los motivos que diéron ocasión al primer

---

(4) Se han atribuído a Fray Luis exposiciones de los salmos: XV, *Conservame Domine, quoniam speravi in te;* XVI, *Exaudi, Domine, iustitiam meam;* XVIII, *Coeli enarrant gloriam Dei;* y del versículo VI del salmo CLXV, *Qui fecit coelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt;* mas parece que no son de Fray Luis estas exposiciones. Véase el apéndice del t. I de las obras latinas de Fray Luis.

(5) Informe a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas sobre la edición de las obras latinas de Fray Luis de León, aprobado el 13 de marzo de 1900. Fué publicado en la *Revista ibero americana de ciencias eclesiásticas,* y después en el apéndice IV del t. II de las *Obras completas* de Fray Marcelino Gutiérrez. El Escorial, 1929, págs. 309-315.

proceso de Fray Luis por el Santo Oficio y a la prisión del Maestro León en las cárceles inquisitoriales de Valladolid.

El contenido de esta obra es este: prólogo de Fray Luis, y explicación de cada capítulo y versículo del Libro, colocando el texto de éste, vertido al castellano, al comienzo del capítulo y repitiendo cada uno de los versículos inmediatamente antes de comentarlos. El propio Autor declara, en el prólogo, en qué consiste su trabajo: «Lo que yo hago en esto, son dos cosas: la una, es volver en nuestra lengua palabra por palabra el texto de este libro; en la segunda, declaro con brevedad, no cada palabra por sí, sino los pasos donde se ofrece alguna oscuridad en la letra, a fin de que quede en claro su sentido así en la corteza y sobrehaz, poniendo al principio el capítulo todo entero y después de él su declaración» (6). Al final de todo el libro va el texto del *Cantar de los cantares* en octava rima.

In Cantica canticorum Salomonis, explanatio.

Fué la primera obra de Fray Luis que apareció impresa; y salió a luz de las prensas salmantinas de Lucas de Juncta en el año 1580, dedicada al Cardenal Archiduque Don Alberto de Austria. Según dice Fray Luis en el prólogo, traducido y explicado en castellano por él el *Cantar de los cantares*, una vez que salió de la cárcel del Santo Oficio y fué reintegrado a sus anteriores cargos y honores, accediendo a instancias de muchas personas, tradujo al latín la obra anterior, añadiéndola y mejorándola notablemente; y la dió a la imprenta, aunque no quedó muy satisfecho de su trabajo, moviéndole a publicarla el deseo que él expresa en esta forma: Si «quis flammulam aliquam divini amoris conceperit, id satis erit» (7). Contiene este estudio: una introducción y tres explicaciones o comentarios al texto del *Cantar*: «Quorum prima verborum interpretationes continet. Altera amantis animae progressus in amore complectitur. Tertia comprehendit Ecclesiae militantis, a mundi initio usque ad finem saeculi, amoris cursum atque rationem», aunque esta última explanación no la añadió Fray Luis hasta la tercera edición de la obra, hecha en Salamanca en 1589. De las tres explanaciones, la mejor, sin duda, es la primera: la literal. Termina la obra con unos «ad Dei genitricem Mariam carmen ex voto».

(6) Página 12 del t. II de las obras castellanas de Fray Luis. Ed. cit.
(7) Página 12 del t. II de las obras latinas de Fray Luis. Salamanca, 1892.

In Abdiam Prophetam, explanatio.

La publicó Fray Luis en Salamanca en 1589 a la vez que la exposición latina del *Cantar de los cantares*, etc. Como de ordinario, la exposición contiene: una introducción, sobre el carácter de la profecía de Abdías y sobre este Profeta; y la explicación de la visión y profecía de Abdías. Es la lectura de Fray Luis en la cátedra de Biblia de la Universidad Salmantina sobre esta profecía.

In Epistolam Pauli ad Galatas, expositio.

Publicada por Fray Luis a la vez que la obra últimamente mentada. Es también una lectura de cátedra. Contiene una introducción, explicando la causa de haber escrito el Apóstol esta carta, dando una idea general de ella, y dividiéndola en cuatro partes. Sigue luego el comentario, amplísimo, que va después de los versículos del Apóstol, y a medida que se declaran las palabras de éste.

In Epistolam Secundam ad Thessalonicenses commentaria.

Se publicó por vez primera esta obra por Fray Marcelino Gutiérrez en el tomo III de las obras latinas de Fray Luis, según la transcripción que de esta lectura de cátedra del Maestro León, hizo en 1581 un oyente, y contiene un manuscrito conservado en la Real Academia de la Historia. No comenta más que el capítulo primero y los dos primeros versículos del segundo. En la introducción explica Fray Luis la ocasión que dió lugar a esta carta, y ofrece una idea general de la misma. El comentario es amplísimo y completo.

OBRAS TEOLÓGICAS DE FRAY LUIS.

Puédense dividir en tratados y lecturas de cátedra. Tratados: *Los nombres de Cristo* y *La perfecta casada*. Lecturas, las demás obras que enumeraré.

Los nombres de Cristo.

Fray Luis comenzó a componer esta obra hallándose preso en la cárcel del Santo Oficio de Valladolid. El tratado salió a luz de la imprenta salmantina de Juan Fernández, en 1583, dedicado a Don Pedro Portocarrero. La primera edición sólo contiene dos libros, en los que Fray Luis declara los nombres de Cristo: Pimpollo, Faces de Dios, Camino, Rey de reyes, Príncipe de la paz y Esposo. Después agregó el libro tercero, declarando los nombres de Cristo: Amado y Jesús. Aún añadió posteriormente, en la cuarta edición de la obra, hecha en Salamanca por Juan Fernández en 1585, la explicación del nombre de Cristo: Cordero. Es ésta la obra por antonomasia del Maestro León. De ella me ocuparé separadamente, porque, en verdad, merece una consideración especial.

La perfecta casada.

Esta obra fué publicada a la vez que *Los nombres de Cristo*, en la imprenta salmantina de Juan Fernández en 1583. Dedicó Fray Luis este tratado a Doña María Varela Ossorio. Propónese el Autor exponer las palabras del último capítulo del *Libro de los proverbios*, en donde, por boca de Salomón, presenta Dios a las mujeres casadas un modelo que imitar. Para esto, Fray Luis va declarando verso por verso el texto de los *Proverbios*. Esta exposición es clara, fácilmente asequible aun a mujeres indoctas, reforzada constantemente con textos bíblicos y de los Santos Padres, y con infinidad de observaciones de buen sentido. Es *La perfecta casada* obra práctica, dictada por el sentido común, guiado e ilustrado por la Fe Cristiana. Aunque, por ser una declaración del texto de los *Proverbios*, pudiera esta obra colocarse entre las exegéticas, la incluyo entre las teológicas porque la forma con que está escrita, con tendencia preponderantemente moralizadora, la hacen más propia de este segundo grupo que del primero.

Las lecturas teológicas del Maestro León, colocadas por el orden que en Teología tienen los asuntos a que se refieren, son estas:

De Praedestinatione tractatus.

Publicado por Fray Tirso López en el tomo VII de las obras latinas de Fray Luis, tomándole de un manuscrito de la Biblioteca Vati-

cana. Es un comentario a la doctrina de Santo Tomás de Aquino en la cuestión XXIII de la primera parte de la *Summa Theologica*, desarrollado con método enteramente escolástico: conclusiones, pruebas, etcétera. Algunas de las doctrinas de Fray Luis en estas lecturas fueron denunciadas al Santo Oficio en el segundo proceso del Maestro León, provocado por la intervención de éste en el acto escolar habido en Salamanca el 20 de enero de 1582, en el cual defendió unas famosísimas tesis el jesuíta P. Prudencio de Montemayor.

Tractatus de fide, spe et charitate.

Publicado en los tomos V y VI de las obras latinas de Fray Luis. La forma es totalmente escolástica. El tratado *De fidei* contiene las explicaciones de Fray Luis en la cátedra de Durando de la Universidad de Salamanca, exponiendo, en los años 1567 y 1568, las distinciones XXII a la XXV del lib. III del *Magister sententiarum*. Los tratados *De spe et charitate* son comentarios de Fray Luis a Santo Tomás, cuya cátedra también tuvo. En la cuestión IV de la distinción XXV, correspondiente al tratado *De fidei*, están las famosas opiniones de Fray Luis sobre el valor del texto bíblico de la *Vulgata*.

De Incarnatione tractatus.

Publicole por vez primera Fray Marcelino Gutiérrez en el tomo IV de las obras latinas de Fray Luis, tomándole de manuscritos de la Real Academia de la Historia. Son las explicaciones de Fray Luis en la cátedra de Durando sobre el lib. III del *Magister sententiarum*, Pedro Lombardo. Abarca las veinte primeras distinciones del libro III. El asunto es, como lo indica el título, el Verbo de Dios hecho hombre. Fray Luis declara brevemente el método y la doctrina de Durando al exponer las distinciones del *Magister;* y luego establece por cuenta propia conclusiones, que explica y demuestra. La obra es muy valiosa para conocer ciertas doctrinas filosóficas de Fray Luis.

Commentaria in Tertiam Partem Divi Thomae.

Publicó estos comentarios Fray Tirso López en el tomo VII de las obras latinas del Maestro León. Son las explicaciones de las dos primeras cuestiones y de un artículo de la III parte de

la *Summa Theologica* de Santo Tomás. Fray Luis discurre teológicamente sobre la posibilidad, la necesidad, la conveniencia, el fin..., de la Encarnación del Verbo de Dios. Defiende que: «Christus, etiam si peccatum Adae son fuisset, inhilominus futurus erat» (8). El método es escolástico. El tratado está incompleto; y es enteramente distinto del que leyó Fray Luis sobre la Encarnación del Verbo, también, en la cátedra de Durando. Estos comentarios tienen, asimismo, mucho valor para conocer las doctrinas filosóficas del Maestro León.

Obras poéticas de Fray Luis.

Compuso Fray Luis sus poesías sin hacer gran caso de ellas. «Entre las ocupaciones de mis estudios en mi mocedad, y casi en mi niñez, se me cayeron como de entre las manos estas obrecillas...; nunca hice caso de esto que compuse, ni gasté en ello más tiempo del que tomaba para olvidarme de otros trabajos, ni puse en ello más estudio que el que merecía lo que nacía para nunca salir a luz» (9). Al fin, parece que Fray Luis se decidió a publicar estas composiciones, dedicándoselas, como otras varias de sus obras, a Don Pedro Portocarrero; pero el proyecto no se realizó. Por último las publicó en Madrid en 1631, en la imprenta del Reino, en un tomito, el famosísimo Don Francisco de Quevedo y Villegas, tomándolas del códice, bastante mendoso, por cierto, que le facilitó el canónigo Don Manuel Sarmiento de Salazar, y dedicándoselas al Conde Duque de Olivares. El contenido de este tomo de poesías le da a conocer el propio Fray Luis en la dedicatoria a Portocarrero: «Son tres partes las de este libro. En la una van las cosas que yo compuse mías. En las dos postreras, las que traduje de otras lenguas de autores así profanos como sagrados. Lo profano va en la segunda parte, y lo sagrado que son algunos salmos y capítulos de Job van en la tercera» (10). Del mérito de estos versos no he de decir yo nada. «Si os dijese, escribía Menéndez y Pelayo en su discurso de entrada en la Real Academia Española, que fuera de las canciones de San Juan de la Cruz, que no parecen ya de hombre, sino de ángel, no hay lírico castellano que compita con él, aún me

(8) Tomo VII de las obras latinas de Fray Luis. Salamanca, 1896, pág. 269.

(9) Dedicatoria de estas poesías a Don Pedro Portocarrero, pág. 291 del tomo IV de las obras castellanas de Fray Luis, Madrid, 1885. En la 1.ª edición las páginas de los preliminares no llevan foliación.

(10) Página 292, t. IV de las obras castellanas de Fray Luis. Ed. del Padre Muiños.

parecería haberos dicho poco» (11). «Nunca, dice el mismo crítico, la inspiración lírica entre nosotros subió a más alto punto que en la escuela salmantina, ni conozco poeta peninsular comparable a Fray Luis de León en este género. Él realizó la unión de la forma clásica y del espíritu nuevo, presentida, mas no alcanzada por otros ingenios del Renacimiento. Sus dotes geniales eran grandes, su gusto purísimo, su erudición variada y extensa» (12).

OBRAS VARIAS DE FRAY LUIS DE LEÓN.

ORATIONES TRES.

Todas ellas en latín, impresas en la tipografía de Benito Cano de Madrid, en el año 1792. Son: un panegírico de San Agustín, pronunciado por Fray Luis en la fiesta celebrada por la Universidad de Salamanca en año ignorado; la oración fúnebre en loor de Fray Domingo de Soto, profesor de la Universidad salmantina y maestro de Fray Luis; y otra oración que se supone pronunciada por Fray Luis en un capítulo provincial de su Orden. Se duda de la autenticidad de esta última pieza oratoria. La elocuencia del Maestro León en estas oraciones, sobre todo en la pronunciada en honor de Soto, es verdaderamente extraordinaria: Cicerón mismo no le hubiera superado, a mi entender. Menéndez y Pelayo dice que el panegírico de San Agustín y la oración fúnebre de Fray Domingo de Soto «son dos modelos de austera, viril y nerviosa elocuencia, dignos de ponerse al lado de lo mejor que produjo la latinidad del Renacimiento» (13); y que la catilinaria del capítulo provincial, es pieza «vehemente y patética» (14).

Se duda de si son de Fray Luis: un sermón sobre el texto del *Evangelio* de San Mateo: «Vos estis sal terrae» (15); y un fragmento de otro sermón para la Vigilia de Navidad que se le atribuye en un

(11) *De la poesía mística en España. Estudios de crítica literaria*, Madrid, año 1884, pág. 46.

(12) *Horacio en España*, Madrid, sin año, en realidad 1877, págs. 205 y 206.

(13) y (14) Informe a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas sobre las obras latinas de Fray Luis, pág. 514 del t. II de las *Obras completas* de Fray Marcelino Gutiérrez. Ed. cit.

(15) Versículo 13 del cap. V.

códice que contiene varios sermones y pertenecía a la Biblioteca del antiguo convento agustino de San Felipe el Real de Madrid (16).

Los libros de la Madre Teresa de Jesús.

Corrió a cargo de Fray Luis la primera edición de las obras de la gran Santa española, la cual edición salió a luz de la imprenta salmantina de Guillermo Foquel, en el año 1588. Contiene: una censura de Fray Luis; una carta dedicatoria del libro a las Madres Priora, Ana de Jesús, y religiosas carmelitas descalzas del Monasterio de Madrid; y los siguientes tratados teresianos: *La vida, El camino de perfección, Avisos de la Madre Teresa de Jesús a sus monjas* y *El castillo interior o las moradas*. En la dedicatoria, después de decir que, aunque él no conoció a la Madre Teresa de Jesús mientras estuvo en la tierra, sin embargo, la ve y conoce perfectamente ahora que está en el cielo, en dos imágenes vivas que de sí dejó en el mundo: en sus hijas, las carmelitas, y en sus libros, alaba grandemente estos libros y defiende la utilidad y conveniencia de su publicación.

Apología de los escritos de Santa Teresa.

Fué publicada por el carmelita descalzo Fray Tomás de Jesús en la página 17 de su *Compendio de los grados de oración,* impreso por Luis Sánchez en Madrid en 1615. Es una defensa hecha por el Maestro León de la conveniencia de haberse impreso los libros de Santa Teresa de Jesús, respondiendo cumplidamente a tres reparos que contra ellos se hacían, a saber: que enseña la oración llamada de unión, que tienen cosas oscuras para la generalidad de las personas, y que se refieren muchas revelaciones que tuvo la Santa.

III. Consideración especial de «Los nombres de Cristo».

Casi tengo por completamente inútil escribir algo sobre lo que es este libro, porque paréceme imposible que un español de cierta cultura no le haya leído y releído para saborear mil veces: los primores de dicción y de elocuencia que hay en él; la altísima teología que contiene; las alusiones luminosas a problemas filosóficos, que, a modo

(16) Pueden verse en las págs. 228 a la 249 del t. IV de las obras castellanas de Fray Luis, Madrid, 1885.

de episodios, encierra el tratado; en una palabra, todo el cúmulo de bellezas y de verdades atesoradas en esta obra imponderable; de la que yo no puedo escribir con frialdad, porque realmente me entusiasma, y la tengo por el más acabado y el mejor de cuantos libros yo he leído escritos en castellano.

En la introducción de la obra, dedicada a Don Pedro Portocarrero, Obispo de Córdoba, encarece Fray Luis la conveniencia de escribir buenos libros en lenguas vulgares: para suplir a las Sagradas Escrituras, cuya lectura en dichas lenguas había dificultado la Iglesia; y para contrarrestar los perniciosos efectos de tantas malas lecturas (17). Ya que los numerosos trabajos y continuas ocupaciones se lo habían impedido, Fray Luis aprovechó el ocio obligado en que le pusieron los que le denunciaron al Santo Oficio y fueron así ocasión para que éste le encarcelara; y, utilizando la paz y serenidad que, en medio de tantas tribulaciones, le dió el Cielo, se decidió a transcribir los diálogos que tuvieron tres religiosos agustinos sobre los nombres que las Sagradas Escrituras dan a Cristo: porque este es asunto de gran utilidad y provecho para el lector y de inmensa dulzura para el Autor, ya que «la propia y verdadera sabiduría del hombre es saber mucho de Cristo» (18).

Fray Luis dividió la obra en tres libros; y la dió forma de diálogos, sostenidos por Marcelo, por cuya boca habla el propio Fray Luis, y sus amigos y colegas Sabino y Juliano (19).

Comienza la plática en la mañana del día de San Pedro, continúa en la tarde del propio día, y finaliza al siguiente, fiesta del Apóstol San Pablo; y tiene lugar en la soledad de la granja que, en las riberas del Tormes, poseía el Convento agustiniano de Salamanca, sentados los interlocutores a la sombra de unas parras, junto al arroyuelo que nace de una pequeña fuente.

Había hallado Sabino un papel en el que Marcelo tenía escritos los principales nombres que se han dado a Cristo en las Sagradas

(17) Al comienzo del lib. III y al defenderse de los que le censuraban por haber escrito en castellano, en diálogo, etc., torna Fray Luis a justificar el empleo de las lenguas vulgares en esta clase de tratados.

(18) Folio 5 v. de la 5.ª ed. de *Los nombres de Cristo*, hecha en Salamanca por Antonia Ramírez, viuda, en el año 1603. En todas las citas me refiero siempre a esta edición, que poseo.

(19) Se ha tratado de saber si estos interlocutores fueron personas reales, habiendo quien piensa fueron el propio Fray Luis de León, el Beato Alonso de Orozco, etc. No creo que es de este lugar el detenerse a averiguar este punto.

Escrituras (20). Ayudado de Juliano, consigue Sabino que Marcelo vaya declarando uno a uno el significado de esos nombres y la razón de haber sido aplicados a Cristo. Como preliminares, explica Marcelo lo que es el nombre: su oficio, fin por el que se introdujo, manera como se suele imponer, clases; si Dios puede tener nombre propio y quien puede imponérsele. En el cuerpo de la obra declara Fray Luis, por labios de Marcelo, excepto al hablar del nombre de *hijo*, que entonces pone el discurso en boca de Juliano, cuánta es la propiedad con que convienen a Cristo los nombres de: *pimpollo*, porque es el fin para el cual fueron creados todos los séres; *faces*, porque Dios quiere ser conocido por medio de Cristo; *camino*, porque sólo siguiendo a Cristo y con la ayuda de Él, se puede llegar al cielo; *pastor*, porque Cristo apacienta y gobierna a los hombres con perfección infinitas; *monte*, porque Cristo es el más eminente, y el tesoro más copioso de toda suerte de bienes; *padre*, porque Cristo es el principio original de la generación bienaventurada y segunda para una multitud incalculable de séres, que nacen a la vida sobrenatural y divina de la gracia; *brazo*, porque Cristo, al redimir a los hombres, mostró virtud, fortaleza y poder infinitos; *rey*, porque Cristo gobierna a sus súbditos, todos generosos y nobilísimos, no sólo con leyes que les enseñan a ir al bien y a la felicidad, sino moviéndoles y haciendo que ellos quieran ir libremente hacia esos fines; *príncipe de la paz*, porque Cristo es el único principio y causa de la paz, ya que Él nos mereció y da la gracia que produce la paz, la tranquilidad en el orden; *esposo*, porque entre Cristo y las almas justas hay tal unión que Cristo les comunica su espíritu, su gracia y su cuerpo en la Eucaristía, y se hace delicia suprema para esas almas; *hijo de Dios*, porque Cristo tiene la misma naturaleza, es semejante e igual a Dios, quiere lo mismo que Dios, le ama con ternura indecible, y le obedece con sumisión absoluta; el *amado*, porque lo fué Cristo aun antes de venir al mundo y lo es después de que apareció en la tierra, y atrajo a sí a los séres racionales y hasta a los que no tienen razón; *Jesús*, porque, en verdad, Cristo es salud, y para todos y en todo es salvación; y *cordero*, porque Cristo es la limpieza y la mansedumbre mismas, y Él satisfizo por los pecados de todos los hombres.

El orden que en la declaración de estos nombres sigue el Maestro León consiste en presentar primero los textos de la Sagrada Escri-

(20) Publicada la obra, se añadió la declaración del nombre de *cordero*, que Fray Luis encuadró después de la explicación del nombre de Cristo, el *amado*.

tura que así llamaron al Redentor, exponiendo luego la significación propia de cada uno de esos nombres, y haciendo ver, por último, cómo conviene a Cristo lo que cada nombre significa.

Los nombres de Cristo son obra propia y principalmente teológica. Su autor analiza verdades religiosas y reveladas; y las prueba fundándose en las enseñanzas divinas, contenidas en los Libros Sagrados. Al hacer todo esto, muestra Fray Luis una erudición bíblica verdaderamente inmensa; pero, también, razona, apoyándose, ya en las verdades reveladas, ya en principios meramente naturales. De paso expone algunas doctrinas filosóficas, que voy a recoger en seguida, al estudiar a Fray Luis como filósofo.

¿Cuál es el mérito de *Los nombres de Cristo*? El que, con toda sinceridad, indica Fray Luis por boca de Juliano al declarar, en el libro I, el nombre de Cristo: *padre*. «Estas cosas, Marcelo, que agora decís, no las sacais de vos, ni menos sois el primero que las traeis a luz, porque todas ellas están como sembradas y esparcidas, así en los libros divinos, como en los doctores sagrados, unas en unos lugares, y otras en otros; pero sois el primero de los que he visto y oído yo, que juntando cada una cosa con su igual, cuya es, y como pareándolas entre sí, y poniéndolas en sus lugares, y trabándolas todas, y dándoles orden, habéis hecho como un cuerpo, y como un tejido de todas ellas» (21).

Los nombres de Cristo resultaron acabadísimos. El mismo Autor quedó satisfecho, según parece indicar en el preámbulo que puso al libro III, y esò que Fray Luis no se contentaba fácilmente con sus propias obras (22): «En lo que se propuso, dijo Sabino, a mi parecer habló Marcelo como ningúno de los que yo he visto hablar; y aunque le conozco, como sabeis, y sé cuánto se adelanta en ingenio, cuando le pedí que hablase, nunca esperé que hablara en la forma y con la grandeza que habló» (23).

Después acá se han aplicado a esta obra los elogios más calurosos que pueden atribuirse a libro alguno humano. Menéndez y Pelayo dijo que con estos diálogos «Fray Luis de León rivalizó con el mismo fundador de la Academia, si no en la fuerza del interés dramático, a lo menos en el arte luminoso con que los conceptos más abstractos

---

(21) Folios 65 r. y v. Ed. cit.

(22) Así, en el prefacio con que encabeza su *In cantica canticorum, explanatio*, dice, refiriéndose a esta obra: «Displíceo enim mihi in plerisque», (pág. 12 del t. II de las obras latinas de Fray Luis).

(23) Folio 175 v. Ed. cit.

aparecen bañados y penetrados por el divino fulgor de la hermosura» (24); y manifestó que coloca *Los nombres de Cristo* «en la relación de arte y en la relación filosófica, sobre toda nuestra literatura piadosa» (25). Razón tuvo Don Frey Lope de Vega Carpio al decir, en la silva IV del *Laurel de Apolo*, a Fray Luis:

«Y los Nombres de Cristo soberano
Te le darán eterno...» (26).

Yo no dudo en hacer míos, a propósito de este excelso tratado, los dos conocidísimos versos de Cervantes en el *Canto de Caliope*, ensalzando al Maestro León como poeta, y asegurando que en *Los nombres de Cristo:*

«Fray Luis de León es el que digo
A quien yo reverencio, adoro y sigo» (27).

IV. Doctrinas filosóficas de Fray Luis de León.

Fray Luis de León no escribió ex profeso de Filosofía; pero, al analizar diversas cuestiones teológicas, trató incidentalmente de puntos filosóficos y dejó base bastante para conocer sus doctrinas en cuanto a la suprema ciencia racional (28). No voy a recoger aquí todas las enseñanzas filosóficas de Fray Luis, sino solamente aquellas de sus doctrinas que, por su contenido o por la forma de ser presentadas, ofrecen alguna novedad o mayor interés. Y, aunque para presentarlas aquí me sería lo más cómodo seguir el mismo orden con que Fray Luis las expone en sus libros, porque leyendo éstos he tomado las notas que me sirven para escribir este párrafo, voy a acomo-

(24) *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 78.

(25) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. III, Madrid, 1896, pág. 132.

(26) *Obras no dramáticas de Lope de Vega*, col. 2.ª, pág. 200 del t. XXXVIII de la *Biblioteca de autores españoles*, Madrid 1856.

(27) Libro IV de *La Galatea*, pág. 109 del t. II de las *Obras completas de Cervantes*, Madrid, 1863.

(28) Lo mejor que, sin duda, se ha escrito estudiando a Fray Luis como filósofo, es el libro *Fray Luis de León y la Filosofía Española del siglo XVI* del agustino Fray Marcelino Gutiérrez. Esta obra salió a luz en 1881 en forma de artículos publicados en la *Revista Agustiniana;* se imprimió como obra aparte en 1885; se reeditó, con bastantes adiciones que el Autor había preparado para la traducción francesa, que proyectó Mr. Bollaert, en 1891; y, por último, en 1929, en el t. I de las *Obras completas* del P. Gutiérrez.

darme, no obstante, al orden de las ciencias filosóficas, agrupando según él dichas doctrinas, porque me parece más racional y conveniente este segundo sistema.

LÓGICA.

La doctrina lógica que el Maestro León declaró más extensamente, y con gran acierto, es la concerniente al nombre, doctrina que, en realidad, era preliminar obligado para tratar científicamente de los nombres de Cristo.

«Nombre es una palabra breve, que se sustituye por aquello de quien se dice, y se toma por ello mismo. O nombre es aquello mismo que se nombra, no en el ser real y verdadero que ello tiene, sino en el ser que le da nuestra mente y nuestro entendimiento» (29). He aquí cómo explica Fray Luis todo esto. La perfección de los séres racionales consiste en que, a semejanza de Dios y en cuanto es posible, tengan en sí todas las cosas. Pero, como no es posible que éstas se hallen en el sujeto que las conoce con la entidad material y propia que les pertenece, la naturaleza dió a las cosas una entidad distinta, pero correspondiente a la material que les es propia, entidad semejante y procedente de esta última, aunque mucho más delicada y sutil; y, según esta entidad, todas las cosas, aun las materiales y groseras, pueden estar, y de hecho están, en el entendimiento de quien las conoce. Del entendimiento, que así conoce las cosas y donde se hallan éstas del modo dicho, salen las mismas cosas a la boca por medio de la palabra. Por consiguiente, todas las cosas tienen ser en el entendimiento en cuanto que las conoce; y en la boca, en cuanto son nombradas. Y si nuestros entendimientos y nuestras bocas son verdaderos, la razón que en ellos tienen las cosas, es la misma que la que ellas poseen en sí mismas, aunque de realidad diferente: porque en sí mismas, las cosas tienen entidad real y estable, y en el entendimiento y en la boca, sólo tienen imágenes de sí propias, a fin de poder ser conocidas y significadas. En sí, las cosas son ellas mismas; y en el entendimiento y en la boca son sus respectivos nombres.

Según esto hay dos diferencias en el nombre: unos están en el entendimiento de quien conoce las cosas, y son la entidad mental que éstas poseen en la inteligencia; y otros están y suenan en la boca,

(29) Folio 7. Ed. cit.

y son la realidad de las cosas en la boca de quien, después de haberlas conocido intelectualmente, las declara con palabras. Ambas diferencias de nombres convienen en ser imágenes de las cosas; pero se diferencian en que los nombres que están en el entendimiento son imágenes naturales de las cosas, es decir, semejanzas por su propia esencia de éstas, mientras que los nombres que están en la boca sólo son imágenes artificiales de las cosas, esto es, la semejanza entre estas imágenes y las cosas que representan sólo se funda en el artificio y convención de quienes usan tales imágenes. Aunque son propiamente nombres los que están en el entendimiento, ordinariamente se llaman nombres los que están en la boca.

Como las imágenes que, al conocer las cosas, forma el entendimiento son: unas veces comunes a varias cosas, porque representan algo en que éstas convienen, aunque en lo demás sean diferentes, y otras veces, son propias y exclusivas de una sola cosa, porque expresan lo que a una sola cosa pertenece, así, también, hay nombres comunes, porque se aplican a muchos séres, y nombres propios, porque sólo se aplican a un solo sér.

Cuando de intento se ponen a las cosas nombres propios, si, pues, se desea que realmente esos nombres sean propios, ellos deben significar algo peculiar al sér a quien se refieren. Para nombrar adecuadamente las cosas conviene mucho que los nombres se asemejen a éstas: en la figura, en el sonido, en la significación y en el origen. Por el origen y la significación habrá semejanza entre la cosa y su nombre si éste, por su significado, contiene algo de lo que aquélla contiene por naturaleza. De este modo, quien oye el nombre recibe por esto mismo la imagen de algo peculiar a la cosa a quien éste se refiere. Por el sonido hay semejanza entre el nombre y la cosa cuando aquel se pronuncia y suena como suele sonar ésta. Por la figura hay semejanza entre el nombre y la cosa siempre que se dé analogía entre el número y la disposición de las letras y palabras escritas y estas mismas letras y palabras pronunciadas.

El nombre propio de una cosa puede ser: o meramente propio de ella, o, además, cabal y adecuado de la misma. Para lo primero basta con que el nombre declare alguna de las cualidades, propiedades o notas que hay en la cosa; mas para lo segundo es necesario que declare cumplida y totalmente cada una de esas notas.

Al explicar, en el libro III, el nombre de *Jesús*, torna Fray Luis a exponer esta doctrina sobre los nombres comunes y propios, y los simplemente propios y los adecuados, añadiendo que siempre que se

da a alguien como nombre propio y natural un nombre común, se ha de entender que aquel sér a quien se aplica este nombre tiene en sí toda la fuerza del nombre, como si se llama a alguien por nombre particular y propio: virtud, significamos que posee virtud, no como quiera, sino reuniendo en sí toda la virtud.

En el mismo pasaje explica Fray Luis lo que son el artículo y la interjección. «El oficio del artículo es reducir a ser lo común, y como demostrar y señalar lo confuso, y ser guía del nombre y darle su cualidad y su linaje, y levantarle de quilalates, y añadirle excelencia» (30). «La señal con que el mundo que no osa hablar, significa su afecto y mudez, con un sonido rudo y desatado, y que no hace figura... llamamos interjección en latín, que es una voz tosca, y, como si dijésemos, sin rostro y sin facciones ni miembros» (31).

ONTOLOGIA.

En distintos pasajes de sus obras expone el Maestro León doctrinas correspondientes a la Metafísica General u Ontología y referentes al sér, sus propiedades trascendentales, divisiones supremas, últimas causas, etc.; pero lo hace acomodándose por completo a las ideas corrientes en la Filosofía Escolástica. No es necesario, por esto, que nos detengamos en presentar tales doctrinas, y solamente, y por vía de ejemplo, expondré cómo declara Fray Luis algunos conceptos y verdades metafísicos.

Al explicar el nombre de Cristo: *cordero*, escribe así declarando brevemente lo que es la verdad: «Porque el ser puro uno es andar ajustado con la ley que le pone Dios, y con aquello que su naturaleza pide, y eso mismo es la verdad de las cosas, decir cada uno con lo que es, y responder al ser con las obras. Y lo que Dios manda, eso ama y porque de ello se contenta lo manda, y al que es el sér mismo ninguna cosa le es más agradable o conforme a lo que con su sér responde, que es lo verdadero y cierto, porque lo falso y engañoso no es. Por manera que la pureza es verdad de ser y de ley, y la verdad es lo que más agrada al que es puro ser» (32).

En *La Perfecta casada* Fray Luis declara así lo que es la belleza: «la hermosura consiste en dos cosas: la una que llamamos buena pro-

(30) Folio 224. Ed. cit.
(31) Folio 228. Ed. cit.
(32) Folio 253. Ed. cit.

porción de figuras, y la otra que es limpieza y aseo, porque sin lo limpio no hay nada hermoso» (33).

Fray Luis desarrolla algunas cuestiones metafísicas con bastante amplitud, aunque no con gran originalidad, sino siguiendo, como antes dije, las doctrinas corrientes en la Filosofía Escolástica. He aquí, como muestra, algunas de esas ideas.

En el tratado *De Incarnatione*, o comentario al libro III del *Magister sententiarum*, al tratar en la distinción primera, cuestión séptima: «Utrum natura humana possit subsistere in alieno supposito creato, ut angelus», defiende:

Un supuesto creado, como el ángel, de modo natural no puede asumir y terminar naturaleza ajena y distinta de la suya, cual la humana: porque si esto fuera posible, sería necesario que la naturaleza asumida tuviera potencia natural u obediencial para ser asumida por el supuesto creado superior a ella, el ángel, en este caso; y es cierto que la naturaleza humana, v. g., no tiene esa potencia natural u obediencial más que respecto a Dios, no respecto a creatura alguna.

En el comentario a la cuestión tercera del artículo primero de la tercera parte de la *Summa Theologica*, de Santo Tomás, estudia asimismo Fray Luis este punto. En la conclusión primera defiende que naturalmente ninguna creatura puede unir a sí una naturaleza ajena a ella misma. Como prueba de esta tesis, dice solamente que todos convienen en ello; y que su verdad consta por la experiencia. En la conclusión segunda sostiene que naturalmente ninguna creatura puede sustentar y terminar otra naturaleza distinta de la suya propia. Para demostrarlo, además de afirmar que si la creatura tuviera tal poder nada digno de admiración existiría en el misterio de la Encarnación del Verbo, aduce dos razones filosóficas: A) Toda sustancia o personalidad creada es limitada y finita: luego no puede sustentar otra naturaleza que la suya propia; la subsistencia fluye de la naturaleza, y formalmente es el acto que termina esta naturaleza: luego sólo podrá terminar su propia naturaleza, aquella de la cual fluye. B) Una forma cualquiera, sustancial o accidental, naturalmente no puede residir en varios sujetos; la subsistencia es un acto, es cierta como forma de la esencia o naturaleza: luego naturalmente una subsistencia no puede terminar varias naturalezas (34).

(33) Folio 60. Ed. de Salamanca de 1603.

(34) Página 388, t. VII de las obras latinas de Fray Luis, Salamanca, 1895.

Asimismo, en el lugar citado del tratado *De Incarnatione*, sostiene Fray Luis que es dudoso si aun mediando la virtud divina puede un supuesto creado, el ángel, v. g., sustentar una naturaleza creada también, pero extraña a la naturaleza propia de aquel supuesto, como la humana. Y, en la hipótesis dicha, aun agrada más al Maestro León la sentencia negativa, como era la que defendía Durando. Porque si un supuesto creado pudiera sustentar una naturaleza distinta de la suya, tendría virtualidad adecuada y conmensurativa con esta naturaleza; y así, poseería mayor virtualidad y perfección intrínseca que la que le es propia y natural: porque, sobre la virtualidad para sustentar su propia naturaleza, tendría virtualidad para sustentar otra naturaleza extraña a él; y, por lo tanto, su perfección excedería a su ser. Parece, pues, algo contradictorio y repugnante que un supuesto creado pueda sustentar una naturaleza diversa de la suya propia natural.

En el mismo lugar, sostiene el Maestro León que sólo una persona divina puede sustentar una naturaleza diversa de la que es propia de tal persona. Así como la esencia de la personalidad divina es infinitamente perfecta en el ser y en el obrar, así su subsistencia personal es infinitamente perfecta en el terminar o sustentar una naturaleza cualquiera; y, de idéntico modo que la esencia divina contiene en sí toda la perfección de los séres creados, que de ella proceden, en la subsistencia de la persona divina se contiene razón o virtud perfectísima para sustentar y terminar una naturaleza creada; y, por esto, la subsistencia o hipóstasis divina puede sustentar, y sustituir respecto a la naturaleza creada, la subsistencia o hipóstasis de esta última.

Al declarar, en la cuestión primera de la distinción sexta, cómo en Cristo existen un solo supuesto y dos naturalezas, Fray Luis expone clarísimamente la doctrina escolástica sobre la naturaleza, el individuo, el supuesto y la persona.

La naturaleza es la esencia de una cosa, o la razón específica comunicable a varios séres. El individuo es esa misma naturaleza o esencia singularizada y concretada por determinadas notas y signos. Añade, pues, el individuo a la naturaleza lo que es principio de la individualización. El supuesto es la naturaleza o esencia singular e individual, existiendo en sí, no en otro, esto es, subsistiendo. El supuesto añade, por consiguiente, al individuo la subsistencia. Persona es el supuesto de naturaleza racional. La persona sólo añade al supuesto la racionalidad de la naturaleza. Pueden, pues, definirse: el indivi-

duo, la naturaleza hecha incomunicable; el supuesto, individuo completo, inepto para residir inhesivamente en otro, esto es, para ser sustentado por otro; y la persona, como lo hizo Boecio, sustancia individual de naturaleza racional, o sustancia incomunicable de naturaleza intelectual, o sustancia incomunicable de naturaleza racional, o supuesto intelectual.

En los séres puramente espirituales, la singularidad propia del individuo, esto es, el principio de individuación, es su propia naturaleza en cuanto que posee toda la perfección específica que le corresponde. La naturaleza se individualiza por sí misma. La razón de la individualización no se distingue de la naturaleza. En los séres corpóreos, que constan de materia y forma o tienen habitud en orden a la materia y, por esto, no poseen toda la perfección específica que naturalmente les pertenece, sino una perfección mayor o menor, según corresponde a la materia a la cual dicen orden o relación, la singularidad propia del individuo, esto es, el principio de individuación, procede de la materia sellada por cierta cantidad, es decir, la individualidad o singularidad se distingue de la naturaleza.

Aquello por lo cual el individuo se constituye en supuesto, existiendo en sí y no en otro, se distingue de algún modo de la naturaleza, tanto en los séres espirituales, como en los corporales. Así consta al menos teológicamente: porque el Verbo tomó y unió a sí la naturaleza humana, pero no el supuesto, la persona humana.

En cuanto a lo que el supuesto añade a la naturaleza para constituír en hipóstasis el individuo, Fray Luis, después de exponer las distintas sentencias que sobre este punto sostienen los escolásticos, adopta decididamente el parecer de Santo Tomás de Aquino y de la mayor parte de los tomistas: Capreolo, Cayetano, el Ferrariense, etcétera; y, consiguientemente, defiende:

Primero. Que, ya sean realmente lo mismo el supuesto y la naturaleza, de suerte que sólo se distingan por significar de distinto modo la misma realidad, ya sean cosas realmente distintas, no se puede afirmar fundadamente el supuesto de la naturaleza, y decir, v. g., el hombre es la humanidad: porque, aunque la acción y la pasión corresponden al mismo movimiento, no puede afirmarse con verdad que la acción sea la pasión: luego, aunque el hombre (supuesto) y la humanidad (naturaleza) sean realmente lo mismo, no pueden convertirse estos términos, afirmando el uno del otro: porque uno y otro significan diversa razón, y aunque la cosa significada fuera la misma, la expresarían de distinto modo.

Segundo. Independientemente de todo acto mental, es cierto que el supuesto añade algo sobre la naturaleza: porqué consta por la Fe que, al encarnarse, el Verbo tomó la humanidad singular e individualizada, pero no tomó la persona humana; y porque si el Verbo dejara la humanidad que ahora sustenta, al punto esa humanidad adquiriría la personalidad humana.

Tercero. Esto que el supuesto añade a la naturaleza, no es:

A) Una negación, como defendía Escoto, a saber, la negación de la dependencia actual o aptitudinal para existir en otro sér; y ello por tres razones: *a)* Esta negación que se supone posee la naturaleza y que constituye a ésta en supuesto, ha de convenir a la naturaleza, o en virtud de principios intrínsecos constitutivos de tal naturaleza, o por algo extrínseco añadido a la misma naturaleza; pero no puede convenir a la naturaleza esa negación que se supone la constituye en supuesto, por virtud de principios intrínsecos a la misma naturaleza: porque, como estos principios intrínsecos existen donde existe la naturaleza, toda naturaleza sería supuesto; y esto, evidentemente, es inadmisible: luego el que una naturaleza posea esa negación que la constituye en supuesto, le corresponde en virtud de algo positivo agregado a la misma naturaleza: luego lo que el supuesto añade a la naturaleza no es propiamente negativo, sino positivo. *b)* Pedro, por ejemplo, en cuanto tal, es persona; y, sin embargo, Pedro, en cuanto tal, no es negación: luego la personalidad no se constituye por algo negativo. *c)* Formalmente y en sí, la negación es nada: luego si lo que el supuesto añade a la naturaleza fuera solamente algo negativo, formalmente sería nada; y, como toda naturaleza se inclina a la propia subsistencia o personalidad, se inclinaría evidentemente a la nada; y cuando se enseña que el Verbo no asumió la personalidad humana, no se enseñaría otra cosa sino que el Verbo no asumió nada. Todo esto es evidentemente falso y absurdo.

B) Lo que el supuesto añade a la naturaleza no es un modo de ser: porque todo modo de ser se distingue formalmente de la cosa de la cual es modo de ser, y respecto a ésta tiene razón de forma, pues es cierta afección propia de la cosa; lo que es tal no puede ser suplido por Dios, y Dios suple la personalidad, pues, en la Encarnación del Verbo, Dios suple a la persona humana: luego lo que constituye al supuesto, la personalidad, no es un modo de ser.

C) Lo que constituye el supuesto en tal supuesto es una realidad positiva, realmente distinta de la naturaleza; y esto por tres razones: *a)* Así lo enseña Aristóteles al dividir la sustancia en esen-

cial y persona, en primera y segunda sustancia, de las cuales la primera sustancià es más propiamente sustancia que la segunda, y esta primera sustancia en cuanto tal, importa una realidad, algo positiva, en virtud de lo cual antecede a la segunda sustancia y se distingue de ésta. *b)* En Dios la personalidad es algo positivo, pues lo que constituye cada una de las tres divinas personas es una relación real: luego lo mismo debe acontecer con la personalidad propia de la creatura, pues toda personalidad creada es hecha a semejanza de la personalidad divina. *c)* No es posible ni entender ni explicar lo que teológicamente y por la fe es cierto: que el Verbo de Dios, al humanarse, asumió la naturaleza, pero no la persona humana, si lo que constituye a ésta no es algo positivo y real, distinto de la naturaleza.

Cuarto. La realidad que el supuesto añade a la naturaleza y nosotros llamamos personalidad, pertenece al género de sustancia; y en relación a la naturaleza no es como la diferencia respecto al género, ni como la forma respecto a la materia, sino como un puro y último término, como lo que totalmente finaliza la naturaleza: porque lo propio y característico de la persona es terminar completamente la entidad de la naturaleza, y lo propio de la naturaleza es ser terminado. Consta que la persona es el último término de la naturaleza: porque ésta no se halla totalmente terminada y perfecta en su ser mientras no se personifica. Que la personalidad o el supuesto sea un puro término, consta también: porque en sentido estricto no pertenece a ningún género de causa: no es causa material ni final, según es notorio; ni eficiente, porque terminar no es hacer; ni formal, porque entonces no podría ser suplida por Dios; la personalidad en relación a la naturaleza es lo que el punto en orden a la línea, aquello que la completa y termina.

Quinto. La personalidad es la misma existencia de la cosa, no se distingue, por consiguiente, del acto de ser: porque la naturaleza singular, por el solo hecho de existir en sí, ya es supuesto o persona: luego, formalmente, lo característico del supuesto o de la persona consiste en ese ser. No hay, pues, distinción entre el ser de la cosa y su personalidad.

Sexto. La personalidad no es algo intrínseco: ni a la naturaleza, porque entonces toda naturaleza sería persona o supuesto; ni a la misma persona considerada en absoluto, porque Pedro, por ejemplo, es persona, y si se pregunta cuál es la esencia de Pedro, se responderá seguramente que sóla su humanidad. La personalidad es algo intrínseco sólo a la persona en cuanto tal, esto es, a la persona reduplica-

tivamente considerada: porque como es imposible entender lo que es la persona sin la personalidad, ésta tiene que ser forzosamente algo intrínseco a la persona.

Séptimo. La personalidad no procede de la naturaleza del mismo modo que la pasión procede del sujeto a quien corresponde: porque éste existe *a parte rei* antes de que fluya de él la pasión, y la naturaleza no existe *a parte rei* antes de que fluya de ella la persona: luego primeramente, antes de que la naturaleza sea persona nada puede proceder de ella. La persona procede de la causa generadora de la naturaleza a la cual corresponde, según es evidente; y mediante esta misma naturaleza: porque la causa eficiente de la naturaleza produce la personalidad, no en la naturaleza, sino de la naturaleza, y por la naturaleza; y así la subsistencia y la personalidad varían en cada sér según la respectiva naturaleza de éste. La personalidad creada produce tres efectos en orden a la naturaleza a la cual corresponde, a saber: concurre a su conservación, es su último término, y es recibida en ella como en propio sujeto. De estos tres efectos de la personalidad creada en la naturaleza a que corresponde, los dos primeros pueden ser suplidos por Dios, pero no el tercero (35).

En el comentario al artículo segundo de la cuestión segunda de la tercera parte de la *Summa Theologica*, después de haber explicado, del modo ya expuesto, los conceptos de naturaleza, individuo, supuesto y persona; y la causa de la individualización, tanto de los séres materiales como de los incorporales, declara Fray Luis lo característico y constitutivo de la persona compuesta. Se dice formalmente que la persona es compuesta en cuanto subsiste por la unión de varias cosas o naturalezas, no de una tan sólo: porque en esta subsistencia, aunque el ser propio de la subsistencia sea uno solo, procede de varios principios: luego en este sentido es compuesto: luego formalmente se ha de llamar compuesta a la persona que existe en tal subsistencia (36).

Para examinar, en la cuestión segunda de la distinción sexta, si en Cristo hay un solo ser en cuanto a la existencia, el Maestro León comienza distinguiendo muy claramente tres modos según los cuales se toma frecuentísimamente el ser de la Filosofía Escolástica: sér, sinónimo de la esencia o quididad de algo; ser, sinónimo de existen-

---

(35) Como he indicado en el texto, toda esta doctrina va desarrollada en el *De Incarnatione tractatus*, págs. 163-174 del t. IV de las obras latinas de Fray Luis.

(36) Págs. 296 y 297 del t. VII de las obras latinas de Fr. Luis.

cia; y ser, sinónimo de subsistencia o existencia sustancial. Y para concluir que en Cristo hay un solo ser en cuanto a la existencia, pues es cierto y de fe que en cuanto a la esencia hay en Él dos séres, porque en Él hay naturaleza divina y naturaleza humana, y en cuanto a la subsistencia hay en Él un solo ser, porque también es cierto y de fe que en Él existe una sola persona, Fray Luis establece y demuestra primeramente estas dos proposiciones filosóficas:

Primera proposición: La existencia o el ser existente se distingue *realiter* de la esencia o naturaleza de la cosa, y es algo extrínseco y separable de ésta: porque lo que tiene causa eficiente y es producido en virtud de ésta, por la fuerza misma de las cosas se distingue de aquello que, ni tiene causa eficiente, ni se produce por causa eficiente alguna; el ser de la existencia tiene causa eficiente, y se produce por virtud de ésta, porque las esencias de las cosas no son hechas, sino que son eternas: luego el ser de la existencia se distingue realmente del sér de la esencia, y las criaturas no son su ser, como lo es Dios, sino que en ellas una cosa es la esencia y otra realmente distinta es la existencia, así como en Dios son absolutamente lo mismo su esencia y su existencia.

Segunda proposición: En las sustancias completas, la existencia no se distingue realmente, sino que es la misma realidad que la subsistencia o personalidad; y esto por cuatro razones: A) Porque es de la esencia de la persona el ser subsistente: luego es imposible que la persona ni sea ni pueda ser entendida sin la subsistencia; pero subsistir es existir en sí, esto es, sustancialmente, no en otro, accidentalmente: luego no puede ni haber ni concebirse personalidad sin existencia: luego la existencia no es algo añadido a la persona, sino que es algo idéntico a ésta, y constituído por ella. B) En un sér singular, Pedro, por ejemplo, nada existe más que la naturaleza, los accidentes individuales y la existencia: luego, sin duda alguna, la existencia es la misma subsistencia o personalidad de Pedro. C) Si la existencia fuera una realidad distinta de la persona de Pedro, se seguiría que en éste habría tres distintas composiciones: una de materia y forma, otra de esencia y existencia, y una tercera de naturaleza y personalidad; lo cual es tan absurdo que nadie lo defiende. D) Si la personalidad fuera distinta de la existencia, Dios podría hacer que existiera una naturaleza sustancial sin aquello que precisamente le da realidad, la personalidad; y entonces esta naturaleza existente sin personalidad, sería verdadera persona, porque sería una sustancia racional existente en sí, no en otro; y, sin embargo, por hipótesis, no tendría

la entidad que se llama personalidad y se supone añadida a la existencia: luego nada es necesario además de la existencia para constituir la personalidad: luego la existencia no se distingue realmente de la persona (37).

COSMOLOGÍA.

En distintas partes de sus obras habla Fray Luis de varios puntos cosmológicos: la materia y la forma, la privación, la generación y la corrupción, la unión y sus clases, la creación, etc. Pero estas ideas del Maestro León son absolutamente iguales a las de los escolásticos. No es, pues, necesario detenernos en exponerlas. Presentaré, no obstante, algunas de estas doctrinas cosmológicas en las que Fray Luis ofrece cierta novedad, aunque no sea total y absoluta.

Al exponer el nombre de Cristo: *pimpollo*, desarrolla su doctrina sobre el fin de la creación. El mundo no se hizo a sí mismo, sino que él y todos los séres que le componen fueron creados por Dios, esto es, hechos por Dios totalmente, sin materia preexistente; de modo que donde no existía nada, Dios hizo salir este todo hermosísimo que llamamos mundo. Dios creó al mundo, no por necesidad, sino con intención y libertad: luego tuvo que proponerse un fin. Este fin no pudo ser interés alguno o deseo de acrecentamiento en Dios, porque Dios tiene en sí todo bien y perfección. Si, pues, al crear el mundo Dios no pretendió recibir bien alguno e intentó, sin embargo, algún fin, sin duda, pretendió dar; y si no creó al mundo para añadir algo a su sér, hubo de crearle para distribuir sus bienes y perfecciones entre las criaturas. Este solo es el fin digno que Dios, que, por naturaleza, es la misma bondad: porque si la propia inclinación lleva a quien es bueno a hacer el bien, cuanto un sér sea más bueno más se inclinará a hacer el bien. Y, ¿qué bienes son estos que Dios distribuye entre las criaturas? Bienes de naturaleza, esto es, aquellos bienes con los que las criaturas comienzan a existir y son adecuados a ellas; bienes de gracia, es decir, los que se comunican a las criaturas después que ellas existen, y que no brotan de sus respectivas naturalezas, sino que son añadidos a éstas; y el bien denominado de la unión personal, que consiste en haber juntado Dios en nuestro Señor Jesu-

(37) *De Incarnatione tractatus*, págs. 179 a 185 del t. IV de las obras latinas de Fray Luis de León, Salamanca, 1893.

cristo, la persona divina con la naturaleza humana. De estas tres clases de bienes, el más excelente y perfecto es el de la unión personal: porque en él las criaturas todas, sintetizadas y representadas por el hombre, reciben, no ya semejanza con Dios, sino que se juntan con Él en unión hipostática, y llegan a ser el mismo Dios. Si, pues, el fin por el cual Dios creó todas las cosas fué para comunicarse a ellas, y si esta comunicación puede ser más o menos perfecta, la razón pide que artífice tan grande como lo es Dios, y en obra tan admirable cual este mundo, tenga por fin la mayor y más perfecta comunicación suya que sea posible; pero la mayor y más perfecta de las comunicaciones posibles de Dios a la creatura es la unión personal que se realizó entre el Verbo divino y la naturaleza humana en nuestro Señor Jesucristo; por virtud de la cual comunicación, Dios se hizo una misma persona con el hombre: luego es necesario que Dios produzca y cree todas las cosas para realizar esa comunicación y unión maravillosa. Luego el fin para el cual Dios creó el mundo fué para sacar a luz este compuesto de Dios y hombre, ese sér que junta y verdaderamente es Dios y hombre: nuestro Señor Jesucisrto. Luego Cristo es el fin de todas las cosas criadas.

Al exponer el significado del nombre de Cristo: *Jesús*, Fray Luis presenta, en diálogo bellísimo, la razón que exige que Dios conserve constantemente en el ser a todas las criaturas: «Decidme, Sabino, ¿vos no entendéis que todas las criaturas tienen su principio de nada?—Entiendo, dijo Sabino, que las crió Dios con la fuerza de su infinito poder, sin tener sujeto, ni materia de que hacerlas.—Luego, dice Marcelo, ninguna de ellas tiene ser de su cosecha, y en sí, cosa alguna que sea firme y maciza, quiero decir, que tenga de sí y no recibida de otro el ser que tiene?—Ninguna, respondió Sabino, sin duda.—Pues decidme, replicó luego Marcelo, puede durar en el ser el edificio que o no tiene cimientos, o tiene flacos cimientos?—No es posible, dijo Sabino, que dure.—Y no teniendo cimientos de ser macizo y suyo ninguna de las cosas criadas, añadió Marcelo, luego todas ellas, cuanto es de sí, amenazan caída; y por decir lo que es, caminan cuanto es de suyo al menoscabo y empeoramiento, y como tuvieron principio de nada, vuélvense, cuanto es de su parte, a su principio, y descubren la mala lista de su linaje, unas deshaciéndose del todo, y otras empeorándose siempre» (38).

También constituye una novedad de la doctrina de Fray Luis

(38) Folio 242 v. Ed. cit.

su opinión sobre las que él llama mentes etéreas, séres intermedios entre los ángeles y los hombres; pero esta doctrina, más que filosófica, es teológica; y, por esto, no me detengo en exponerla (39).

PSICOLOGÍA.

También en Psicología Fray Luis siguió casi siempre a la Escolástica al tratar, incidentalmente, del alma, su inmortalidad, su unión con el cuerpo, su influjo mutuo y recíproco con éste, sobre el conocimiento intelectual, etc., etc. Para dar una idea de la Psicología de Fray Luis expondré algunas de sus doctrinas en las que, o sigue preferentemente otras direcciones distintas de la Escolástica, o presenta ciertas novedades.

Al explicar el nombre de Cristo: *Hijo de Dios*, Fray Luis, en párrafos que recuerdan la doctrina platónica del diálogo *Fedon*, distingue en el alma humana dos partes: «Una divina, que de su hechura y metal mira al cielo y apetece lo que de suyo es de razón y justicia, inmortal de su naturaleza, y muy hábil para estar sin mudarse en la contemplación y en el amor de las cosas eternas. Otra de menos quilates, que mira a la tierra, y que se comunica con el cuerpo, con quien tiene deudo y amistad; sujeta a las pasiones y mudanzas que la turban y alteran con diversas olas de afectos, que teme, que se congoja, que codicia, que llora, que se engríe y ufana, y finalmente, por el parentesco que con la carne tiene, no puede hacer sin su compañía estas obras» (40).

Al declarar el nombre de Cristo: *cordero*, expone la causa de que siendo todas las distintas almas humanas que existen de una misma especie, sean, no obstante, unas más perfectas que otras. Esta causa es «por ser de su natural [las almas humanas] hechas para ser formas de los cuerpos, y para vivir en ellos, y obrar por ellos y darles a ellos el obrar y el vivir. Que como no son todos los cuerpos hábiles en una misma manera para recibir este influjo y acto del alma, así las almas no son todas de igual virtud y fuerza para ejecutar esta obra, sino medida cada una por el cuerpo que la naturaleza le da.

(39) Pueden verse sobre este punto las adiciones de Fray Marcelino Gutiérrez al cap. VI de su *Fray Luis de León y la Filosofía Española del siglo XVI*, en las págs. 475 y 476 del t. I de las *Obras completas* del P. Gutiérrez, El Escorial, 1929.

(40) Folio 201 v. Ed. cit.

De manera que cual es la hechura y compostura natural de los cuerpos, tal es la fuerza y poderío natural para ellos del alma; y según lo que en cada cuerpo y por cada cuerpo puede ser hecho, así cría Dios hecha y traza y ajusta cada alma. Que estaría como violenta si fuese al revés, y tuviese más virtud de información y dar ser que lo que el cuerpo, según su disposición, sufre ser informado; no sería nudo natural y suave el del alma y el cuerpo, ni sería su casa del alma la carne fabricada por Dios para su perfección y descanso, sino cárcel para tormento y más morir» (41).

Al comentar el artículo quinto de la cuestión segunda de la tercera parte de la *Summa Theologica*, explica Fray Luis cuándo de la unión del alma y el cuerpo resulta una persona humana y cuándo no, aunque se dé tal unión. Hay persona humana siempre que el alma y el cuerpo se unen solamente, es decir, de modo que no vayan también unidas a otro sér más elevado que ellos; pero si se unen mutuamente, mas de modo que van unidos también a otro sér de entidad más elevada, no hay persona humana: porque en este caso el alma y el cuerpo no subsisten con su propia subsistencia, sino con la de ese sér más elevado al cual se unen. Por esto, en nuestro Señor Jesucristo, el alma y el cuerpo no constituyen persona humana: porque, si bien están unidos en él ambos elementos, no están unidos ellos solos, sino que ambos están unidos en otro sér de entidad infinitamente superior a la del alma y del cuerpo de Cristo: que estas entidades, al fin, son de creatura, y en Cristo ambas entidades se hallan unidas a la entidad del Verbo, la segunda persona de la Santísima Trinidad (42).

Al explicar el nombre de Cristo: *esposo*, el Maestro León ofrece la doctrina de la naturaleza y las causas del deleite: «El deleite es un sentimiento y movimiento que acompaña y como remata todas aquellas obras que nuestras potencias y fuerzas conforme a sus naturalezas o a sus deseos, sin impedimento ni estorbo, se emplean. Porque todas las veces que obramos así, por medio de aquestas obras, alcanzamos alguna cosa que, por naturaleza o por disposición y costumbre, o por elección y juicio nuestro es conveniente y amable. Y como cuando no se posee y se conoce algún bien, la ausencia de él causa en el corazón una agonía y deseo, así es necesario decir que, por el contrario, cuando se posee y se tiene, la presencia de él en nos-

(41) Folios 256 v. y 257. Ed. cit.
(42) Página 305 del t. VII de las obras latinas de Fray Luis.

otros, y el estar ajustado y como abrazado con nuestro apetito y sentidos, conociéndolo nosotros así, los halaga y regala. Por manera que el deleite es un movimiento dulce del apetito. Y la causa del deleite son, lo primero la presencia del bien, y como si dijésemos, el abrazo del bien deseado, al cual abrazo se viene por medio de alguna obra conveniente que hacemos. Y es, como si dijésemos, el tercero de esta concordia, o, por mejor decir, el que saborea y razona, el conocimiento y el sentido de ella. Porque a quien no siente ni conoce el bien que posee, ni si lo posee, no le puede ser deleitoso ni apetecible... Es, pues, necesario para el deleite y como fuente suya de donde nace, lo primero el conocimiento y el sentido. Lo segundo la obra, por medio de la cual se alcanza el bien deseado. Lo tercero ese mismo bien. Lo cuarto y último su presencia y ayuntamiento de él con el alma... El conocimiento cuanto fuere más vivo, tanto cuanto es de su parte, será causa de más vivo y acendrado deleite» (43). Por esto, advierte Fray Luis que a medida que los séres son más cognoscentes, tienen también mayor aptitud para experimentar el deleite. Así los hombres, a medida que poseen sensibilidad más perfecta, tienen más y mayores deleites; y, por esto, el conocimiento intelectual es base y principio de deleite incomparablemente mayor que el conocimiento sensible.

Al declarar el nombre de Cristo: el *amado*, expresa Fray Luis en una frase muy gráfica el oficio que ha de tener el deleite en la vida humana: «el deleite no es el mantenimiento de la vida, sino como la salsa de ella, que tiene su límite» (44).

TEODICEA.

Como es natural, al desarrollar el Profesor de Salamanca sus pensamientos teológicos, por conexión obligada, trató muchas cuestiones de Teodicea. Así que hay en las obras del Maestro León muchas doctrinas sobre el conocimiento de Dios por el hombre, la demostración de la existencia de Dios, el constitutivo de su esencia metafísica, que, según Fray Luis, está en lo que los escolásticos denominan *aseidad;* los atributos divinos, la inteligencia y la ciencia de Dios, su voluntad y libertad, etc., etc. En todas estas doctrinas no se aparta Fray Luis de la Escolástica. Por esto, presentaré únicamente dos puntos

(43) Folios 158 v. y 159. Ed. cit.
(44) Folio 213. Ed. cit.

en los que el Maestro salmantino tiene cierta novedad, por lo menos en la exposición, ya que no en la doctrina.

Al comienzo de *Los nombres de Cristo*, examina Fray Luis, si Dios puede tener nombre propio puesto por el hombre. Porque, ¿qué nombre o palabra de boca alguna, y qué concepto de entendimiento creado puede llegar a ser imagen de Dios? Y si el fin de los nombres es conseguir que las cosas significadas por ellos estén en nosotros, ¿a qué dar nombre a Dios, si Él está íntimamente presente a todos los séres? Cierto es que Dios está tan presente a todos los séres que se halla dentro de cada una de las cosas, en la misma entidad que les corresponde; pero mientras vivimos en la tierra, Dios está muy lejos de nuestra vista, y no alcanzamos el conocimiento claro que de Él apetecemos. Por esto, mientras estamos en este mundo, conviene que tengamos de Dios alguna imagen, aunque sea imperfecta, en nuestro entendimiento, y algún nombre en la boca. Cuando, dejada esta vida mortal, lleguemos a la gloria, Dios se juntará con nuestro entendimiento y le veremos directamente, no en imágenes, y le nombraremos según el mismo sér de Dios. El nombre adecuado que declara cabal y cumplidamente la esencia divina, no se le puede poner a Dios el hombre: porque, como finitos que somos, no podemos conocer adecuada y totalmente la realidad infinita de Dios; pero podemos ponerle nombres propios, esto es, que expresen algo de lo que pertenece y es peculiar de Dios, de su sér y de sus perfecciones y atributos.

Al declarar, en la cuestión primera de la distinción séptima del *Magister sententiarum* la verdad propia y estricta de la proposición: Dios se hizo hombre, según enseña el Credo, rechaza Fray Luis la opinión de San Buenaventura, que tenía por impropia esta locución, porque, propiamente, nada se dice que es hecho si no se admite mudanza en el sér que es hecho, y Dios es absolutamente inmutable; y acepta la doctrina de Santo Tomás, defendiendo, al efecto, que la frase: Dios se hizo hombre, no sólo es verdadera, sino también propia: porque para que algo se diga exactamente que es hecho, basta con que algo le venga de nuevo, ya sea esto con mutación, ya sin ella; y advierte, con el Cardenal Cayetano, que en la proposición: Dios se hizo hombre, Dios es el sujeto, y hombre es el término de la operación. Ahora bien, el sujeto de la acción puede serlo de dos modos: en cuanto materia y en cuanto persona. Quien es sujeto de la acción en cuanto materia, siempre que es tal sujeto experimenta mudanza; pero quien es sujeto de la acción en cuanto persona, no es necesario que siempre que hace algo lo realice con mudanza intrínseca y propia

suya. Así, pues, Dios en cuanto persona, al hacerse hombre, no se mudó: porque solamente personificó, esto es, terminó y sustentó una naturaleza humana singular, lo cual no implica mudanza en Dios, como no la implica el que Dios conserve el ser de todas las criaturas existentes. Dios no se mudó, pues, al hacerse hombre: porque al humanarse no añadió algo a su ser, sino que comunicó su ser a la humanidad (45).

MORAL.

Fué Fray Luis eminentemente moralista; pero tampoco aquí ofrecen sus doctrinas gran originalidad. Para ejemplo de cómo el Maestro León desarrolla las doctrinas morales con claridad y brillantez, se pueden presentar los conceptos que da de la paz y de la felicidad al exponer el nombre de Cristo: *príncipe de la paz.*

«La paz, según San Agustín, no es otra cosa, sino una orden sosegada, o un sosiego ordenado... Según esta sentencia, dos cosas diferentes son las de que se hace la paz, conviene a saber: sosiego y orden. Y hácese de ella así, que no será paz si alguna de ellas, cualquiera que sea, faltare. Porque lo primero, la paz pide orden o, por mejor decir, no es ella otra cosa, sino que cada una cosa guarde y conserve su orden. Que lo alto esté en su lugar, y lo bajo, por la misma manera; que obedezca lo que ha de servir, y que lo que es de suyo señor que sea servido y obedecido, que haya cada uno su oficio y que responda a los otros con el respeto que a cada uno se debe. Pide, lo segundo, sosiego la paz. Porque aunque muchas personas en la república, o muchas partes en el alma y en el cuerpo del hombre conserven entre sí su debido orden y se mantengan cada una en su puesto, pero si las mismas están como bullendo para desconcertarse y como forcejeando entre sí para salir de su orden, cuanto antes de que consigan su intento y se desordenen, aquel mismo bullicio suyo y aquel movimiento destierra la paz de ellas, y el moverse, o el caminar a la desorden, o siquiera el no tener la orden estable firmeza, es, sin duda, una especie de guerra. Por manera que la orden sola sin el reposo no hace la paz, ni al revés, el reposo y sosiego si le falta la orden... Es, pues, la paz sosiego y concierto. Y porque así el sosiego como el concierto dicen respecto a otro tercero, por eso propiamente la paz

(45) *De Incarnatione tractatus*, págs. 209 y 210, t. IV de las obras latinas.

tiene por sujeto a la muchedumbre: porque en lo que es uno y del todo sencillo, si no es refiriéndose a otro y por respecto de aquello a quien se refiere, no asienta propiamente la paz. Pues cuanto a este propósito pertenece, podemos comparar el hombre y referirlo a tres cosas. Lo primero a Dios. Lo segundo a este mismo hombre, considerando las partes diferentes que tiene y considerándolas entre sí. Y lo tercero a los demás hombres y gentes con quienes vive y conversa... La primera consiste en que el alma esté sujeta a Dios rendida a su voluntad, obedeciendo enteramente sus leyes; y en que Dios, como sujeto dispuesto, mirándola amorosa y dulcemente influya el favor de sus bienes y dones. La segunda está en que la razón mande y el sentido y el movimiento de él obedezcan a sus mandamientos, y no sólo que obedezcan, sino que obedezcan con presteza y con gusto, de manera que no haya alboroto entre ellos ninguno, ni rebeldía, ni procure más alguno que le haya, sino que gusten así todos de estar a una, y les sea así agradable la conformidad, que ni traten de salir de ella, ni por ello forcejeen. La tercera es dar su derecho a todos cada uno, y recibir cada uno de todos aquello que se le debe sin pleito ni contienda. Cada una de estas paces es para el hombre de grandísima utilidad y provecho, y de todas juntas se compone y fabrica su felicidad y bienandanza» (46).

Sobre la felicidad dice Fray Luis que todos la aman y pretenden ser dichosos; que no todos la logran, ni, por consiguiente, son dichosos todos; que esto procede de las fuentes o causas de la felicidad, de las cuales sólo una es la verdadera, y las demás son engañosas y no producen la felicidad; que el amor a la verdadera causa de la felicidad da la dicha, y el amor a las falsas causas de la felicidad produce miseria extrema.

Más concretamente declara Fray Luis cómo ha de ser el hombre feliz en este mundo, dividiendo previamente los bienes. Al exponer el nombre de Cristo: *pastor*, escribe, al efecto: «Es, sin duda, fundamento del bien, aquella división de bienes en que Epicteto, filósofo, comienza su libro. Porque dice de esta manera. De las cosas, unas están en nuestra mano, y otras fuera de nuestro poder. En nuestra mano están los juicios, los apetitos, los deseos y los desvíos, y, en una palabra, todas las cosas que son nuestras obras. Fuera de nuestro poder están el cuerpo, y la hacienda, y las honras, y los mandados, y en una palabra, todo lo que no es obras nuestras. Los que

(46) Folios 128 v. y 129 r. y v. Ed. cit.

están en nuestra mano son libres de suyo, y no padecen estorbo ni impedimento; mas las que van fuera de nuestro poder, son flacas y siervas, y nos pueden ser estorbadas y, al fin, son ajenas todas. Por lo cual conviene advertir que si lo que es de suyo siervo lo tuvieres por libre tu, y tuvieres por propio lo que es ajeno, serás embarazado fácilmente, y caerás en tristeza y en turbación, y reprenderás, a veces, a los hombres y a Dios. Mas si solamente tuvieres por tuyo lo que de veras lo es, y lo ajeno por ajeno, como lo es en verdad, nadie te podrá hacer fuerza jamás, ninguno estorbará tu designio, ni reprenderás a ninguno, ni tendrás queja de él, no harás nada forzado, nadie te dañará, ni tendrás enemigo, ni padecerás detrimento. Por manera que.... la buena suerte del hombre consiste en el buen uso de aquellas obras y cosas de que es señor enteramente, todas las cuales obras y cosas tiene el hombre dentro de sí mismo, y debajo de su gobierno, sin respecto a fuerza exterior» (47). En general, la felicidad, «la buena dicha, no es otra cosa sino un perfecto y entero contento, seguro de lo que se teme y rico de lo que se ama y apetece».

POLÍTICA.

Primero al tratar el nombre de Cristo: *rey;* y, después, al explicar el nombre, también de Cristo: *príncipe de la paz,* expone Fray Luis muy diestramente una importante división de la ley: «Esto que llamamos o ley o dar la ley, puede acontecer en dos diferentes maneras. Una es la ordinaria y usada que vemos, que consiste en decir y señalar a los hombres lo que conviene hacer o no hacer, escribiendo con pública autoridad mandamientos y ordenaciones de ello, y pregonándolas públicamente. Otra es la que consiste, no tanto en aviso como en inclinación, que se hace, no diciendo ni mandando lo bueno, sino imprimiendo deseo y gusto de ello. Porque el tener inclinación y prontitud para alguna otra cosa que le conviene, es ley suya de aquel que está en esta manera inclinado, y así la llama la filosofía: porque es lo que le gobierna la vida, y lo que induce a lo que le es conveniente y lo que le endereza por el camino de su provecho, que todas son obras propias de ley... La primera ley, aunque es buena... es poco eficaz cuando lo que se avisa es ajeno de lo que apetece el que recibió el aviso, como lo es en nosotros por razón de nuestra

(47) Folio 45. Ed. cit.

maldad. Mas la segunda ley es en gran manera eficaz; y ésta pone Cristo con la gracia, en nuestra alma: porque por medio de ella escribe en la voluntad de cada uno con amor y afición aquello mismo que las leyes primeras escriben en los papeles con tinta» (48).

La razón de ser de estas dos especies diversas de leyes, es porque: «por cuanto el oficio y ministerio de la ley es llevar los hombres a lo bueno y apartarlos de lo que es malo, así como esto se puede hacer por dos diferentes maneras, o enseñando al entendimiento, o aficionando a la voluntad, así hay dos diferencias de leyes. La primera es de aquellas leyes que hablan con el entendimiento, y le dan luz en lo que conforme a la razón se debe hacer o no hacer, y le enseñan lo que es de seguir en las obras y lo que ha de escusar en ellas mismas. La segunda es de la ley, no que alumbra al entendimiento, sino que aficiona la voluntad, imprimiendo en ella inclinación y apetito de aquello que merece ser apetecido por bueno, y, por el contrario, engendrando aborrecimiento de las cosas torpes y malas» (49). Claro que sólo Dios, y no los hombres, pueden dar esta segunda especie de leyes.

Al declarar Fray Luis el nombre de Cristo: *pastor*, divide las leyes en escritas y vivas; y pone de relieve cómo estas últimas son mucho más perfectas que las primeras: «Como dice Platón, no es la mejor gobernación la de las leyes escritas; porque son unas y no se mudan, y los casos particulares son muchos y que se varían según las circunstancias por horas. Y así acaece no ser justo en este caso lo que en común se estableció con justicia. Y el tratar con sola la ley escrita es como tratar con un hombre cabezudo por una parte, y que no admite razón y, por otra, poderoso para hacer lo que dice, que es trabajoso y fuerte caso. La perfecta gobernación es de ley viva, que entienda siempre lo mejor, y que quiera siempre aquello bueno que entiende. De manera que la ley sea el bueno y sano juicio del que gobierna, que se ajusta siempre con lo particular de aquel a quien rige. Mas porque este gobierno no se halla en el suelo: porque ninguno de los que hay en él es, ni tan sabio, ni tan bueno que, o no se engañe, o no quiera hacer lo que ve que no es justo, por eso es imperfecta la gobernación de los hombres, y solamente no lo es la manera con que Cristo nos rige» (50);

Al declarar el nombre de Cristo: *rey*, explica Fray Luis doctrina muy sana, aunque no muy original, sobre la realeza. Concreta lo

(48) Folio 137 v. Ed. cit.
(49) Folios 115 v. y 116. Ed. cit.
(50) Folios 43 v. y 44.

propio del oficio y misión real diciendo que es «juzgar, dando a cada uno su merecido, repartiendo la pena y el premio» (51), previo conocimiento exacto de lo que cada súbdito merece en realidad; y, más adelante, añade, que «el fin a donde se endereza su oficio [el de los reyes] es hacer a sus vasallos bienaventurados» (52). Aún concreta más el Maestro agustiniano lo propio del oficio real, diciendo: «Como Platón dice del oficio del rey, porque ha de ser para sus súbditos todo, como el pastor para sus ovejas lo es. Porque él las apacienta, y las guía, y las cura, y las lava, y las trasquila y las recrea» (53).

El modo de gobernar un reino, y la diferencia entre el rey verdadero y el tirano está fijado por Fray Luis del modo siguiente: «cosa clara es que el medio con que se gobierna el reino es la ley, y que por el cumplimiento de ella consigue el rey, o hacerse rico a sí mismo, si es tirano y las leyes son de tirano, o hacer buenos y prosperados a los suyos si es verdadero rey» (54).

Para Fray Luis no conviene que en punto a honras haya gran desigualdad entre los súbditos de un estado: porque «así como dos cosas que son contrarias aunque se junten, no se pueden mezclar, así no es posible que se añude con paz el reino cuyas partes están tan opuestas entre sí y tan diferenciadas, unas con mucha honra, y otras con señalada afrenta» (55).

V. Filiación filosófica del Maestro León. Su valor como filósofo.

¿A qué escuela filosófica pertenece propiamente Fray Luis de León? Todos los que le han estudiado convienen en que en el Catedrático de la Universidad de Salamanca influyeron escuelas muy diversas; pero, dentro de esta variedad, ¿cuál es la tendencia preponderante?

A la vista está que Don Adolfo Bonilla consideraba a Fray Luis como filósofo platónico, pues en esta categoría le coloca en el índice, cuyo desarrollo constituye esta *Historia*.

Menéndez y Pelayo, en quien seguramente se apoyó Bonilla,

(51) Folio 110 v.
(52) Folio 112.
(53) Folio 125 v.
(54) Folio 115.
(55) Folio 112 v.

parece del mismo sentir: «Otras doctrinas, escribe, además de la platónica, han influído ciertamente en el pensamiento de Fray Luis de León: mucho la escolástica tradicional, algo el lulismo; pero no puede negarse que el insistir con tanto encarecimiento en la noción de unidad, punto nada secundario, sino trascendental en grado sumo, y el buscar con tanto ahinco la conciliación entre este concepto y el de diversidad, obedecía a aspiraciones armónicas que en la escuela de Alejandría tuvieron su primer origen» (56). En otro sitio dice el propio Menéndez y Pelayo que Fray Luis es «filósofo moralista y algo estoico en todo aquello en que el estoicismo podía ser compatible con la profesión de fe cristiana» (57).

Fray Marcelino Gutiérrez trata ampliamente de la filiación filosófica del Maestro León (58); y examina los distintos pareceres enunciados, y pondera las razones en que respectivamente se apoyan. Como resultado dice: «que Fray Luis debe ser contado entre los representantes de la filosofía cristiana de los siglos medios, modificada por innovaciones consiguientes a las nuevas circunstancias del siglo XVI. En raros puntos fundamentales de la filosofía, o tal vez en ninguno, deja de pensar nuestro insigne sabio como se pensaba en la Escuela, mostrando sobre todo esta conformidad de ideas con la antigua doctrina en aquellas cuestiones que por lo controvertibles y singulares, vienen sirviendo de piedra de toque para distinguir a sus más fieles partidarios de los que no lo son, o lo son a medias. Y por lo que hace a la importancia que tenían para Fray Luis las doctrinas del escolasticismo, es buen argumento de tenerla grandísima, el servirle de base en sus profundas disertaciones, en sus bellísimos diálogos, y aun en sus mismos inspirados versos... Esta fidelidad a la filosofía tradicional mostrola Fray Luis hasta en cosas accidentales, como el método y forma. Los trabajos verdaderamente científicos de nuestro autor, es decir, los que como propios de escuela no pedían el lenguaje corriente, propio de una obra dedicada al pueblo, se amoldaban al método escolástico, como hoy día lo prueban sus famosas lecturas de Durando, sobre el libro III del Maestro de las Sentencias y otras varias disertaciones sobre diversos puntos de Teología y Sagrada Escritura.

(56) *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 78.

(57) Informe a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas sobre la edición de obras latinas de Fray Luis, pág. 513 del t. II de las *obras completas* de Fray Marcelino Gutiérrez, El Escorial, 1929.

(58) Capítulo XI de su *Fray Luis de León y la Filosofía española del siglo XVI*.

Las modificaciones adoptadas por nuestro sabio nunca llegaron a inmutar en lo esencial el método escolástico, ni fueron acompañadas de las agrias censuras con que le combatían los partidarios del Renacimiento, más bien que como filósofos, a nombre de las letras. Pero todas estas modificaciones no dejan de ser notables; y por el uso moderado de la argumentación, por la elegancia del lenguaje, por lo libre del pensar, el insigne autor de *Los nombres de Cristo* muestra haber roto sus relaciones con los representantes degenerados de la filosofía antigua, para unir su nombre a los gloriosos de Vitoria, Cano, Suárez y tantos otros, donde se armonizan los principios y método esencial de la antigua doctrina con los nuevos progresos» (59).

Bell sostiene que Fray Luis «fué platónico a la vez que escolástico, estoico y cristiano, humanista y amante de su propio idioma, verdadero ecléctico, que recorrió libando en todas las escuelas. Su criterio es ante todo completamente independiente. No se puede negar la preponderante influencia del platonismo en sus obras» (60).

A mi parecer Fray Luis de León fué independiente y ecléctico en cuanto que, guiándose solamente por su criterio, buscó siempre la verdad donde quiera que ella estuviese. Fué platónico en cuanto que hay en él algo de la doctrina del Fundador de la Academia, como también existen en Fray Luis influencias de otros filósofos clásicos. Pero en cuanto al fondo y a la base de la doctrina filosófica, el Maestro León es escolástico: porque la casi totalidad de su Filosofía es la misma que la de la Escuela. Repásense los puntos que, como más característicos de la Filosofía de Fray Luis, hemos expuesto, y, si no basta, examínense una a una todas las páginas que nos dejó escritas, para reunir esmeradamente hasta los más nimios pensamientos filosóficos del Profesor castellano, y se verá que esto es así.

En suma: Fray Luis de León fué en Filosofía escolástico, no al modo defectuoso y antipático de los que, a fines del siglo XV y a principios del XVI, deshonraron la Escuela, llevándola a extremos que justamente le quitaban el derecho a vivir, sino al modo de los grandes maestros españoles del siglo XVI, que elevaron la Filosofía Escolástica a la cima de la perfección y de la gloria. No podrá, ciertamente, colocarse a Fray Luis en el mismo plano que las más excelsas figuras del renacimiento escolástico español del siglo XVI, como Vitoria,

---

(59) *Fray Luis de León y la Filosofía española del siglo XVI*, cap. XI, páginas 412 a la 414 de la ed. de Madrid, 1891.

(60) *Luis de León*, cap. XI, págs. 280, 286 y 287 de la versión castellana, Barcelona, sin año.

Suárez...: porque el Maestro León, ni fué filósofo de gran originalidad en las ideas, ni sintetizó la Filosofía de la Escuela, ni organizó nuevas ciencias, ni descubrió procedimientos científicos y didácticos desconocidos, ni siquiera expuso toda la Filosofía; pero, por el modo de presentar las doctrinas ya conocidas, y, sobre todo, por lo bien que acertó a hermanar en sus exposiciones la verdad con la belleza, Fray Luis fué maestro excelso y originalísimo, digno siempre de ser

«De hiedra y lauro eterno coronado» (61).

---

(61) Verso 2.º de la estrofa 17 de la primera oda de Fray Luis: «Qué descansada vida», t. IV de las obras castellanas, Madrid, 1885, página 295.

CAPÍTULO III.

SEBASTIÁN FOX MORCILLO.

I. Noticia biográfica.

Sebastián Fox Morcillo (1), de ilustre familia francesa, nació en Sevilla en el año 1528, según la mayor parte de sus biógrafos, aunque González de la Calle cree que fué en 1526 (2) Estudió: Gramática en España, saliendo peritísimo en el latín y el griego; y, Artes, esto es, Filosofía, en la Universidad de Lovaina. Los principales maestros de Fox fueron Pedro Nanio, Cornelio Valerio y Jerónimo Frivio. Terminados sus estudios, Fox continuó en los Países Bajos, ocupado constantemente en escribir sus libros, hasta que Don Felipe II le nombró preceptor del infortunado príncipe Don Carlos. Para encargarse de

(1) Entre los varios estudios consagrados a Fox, a mi entender, sobresalen como los mejores: el discurso inaugural del curso académico de 1884 a 1885 en la Universidad de Santiago de Compostela, que, sobre el tema *Fox Morcillo,* leyó Don Gumersindo Laverde y Ruiz. (Puede verse en el apéndice I del tomo I de *La Ciencia española,* Madrid, 1887, págs. 275-315), que es una ampliación del estudio intitulado *Sebastián Fox Morcillo,* incluído por Laverde en sus *Ensayos críticos sobre Filosofía, Literatura e Instrucción Pública españolas,* Lugo, 1868, págs. 219-223; y, especialísimamente, la monografía *Sebastián Fox Morcillo. Estudio histórico crítico de sus doctrinas,* por Don Urbano González de la Calle, Madrid, 1903. También ha publicado un estudio el Sr. González de la Calle sobre las *Ideas económicas del filósofo hispalense Sebastián Fox Morcillo,* en las págs. 217 y siguientes de la *Revista de archivos, bibliotecas y museos,* Madrid, números de julio a diciembre de 1913. No cito, por juzgarlo innecesario, las muchas obras de carácter general que se han ocupado de Fox; entre ellas sobresalen las páginas que le dedica Menéndez y Pelayo en la disertación *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Ensayos de crítica filosófica,* Madrid, 1918, págs. 101-104.

(2) *Sebastián Fox Morcillo.* I, Biografía, pág. 15. Ed. cit.

esta misión, en 1559 ó 1560, se embarcó Fox con rumbo a España; pero le cogió una tempestad en el Mar del Norte, naufragó el navío, y nuestro Filósofo pereció ahogado.

II. Nota bibliográfica.

Con muy buen criterio divide Laverde las obras de Fox «en dos secciones. A la primera pertenecen las literarias; a la segunda, las filosóficas» (3).

OBRAS LITERARIAS DE FOX.

In Topica Ciceronis paraphrasis. Ejusdem scholiae in Ciceronis Topica. Antuerpiae, ex officina Joannis Loëi, Anno MDL.

Dedicó Fox estos estudios a Don Per Afán de Ribera. Son las primeras obras que Fox compuso; y, según él dice en el libro *De juventute*, lo realizó a los diez y nueve años. No puedo dar idea ni noticia del contenido de estos trabajos, porque no he logrado verlos.

De imitatione seu de informandi styli ratione libri II. Antuerpiae Excudebat Martinus Nutius. Anno 1554 (4).

Va dedicado al Cardenal Don Francisco de Bobadilla y Mendoza, Obispo de Burgos, gran helenista y bibliófilo. Está compuesto en forma de diálogo, cuyos interlocutores son Francisco Fox, estudiante en Lovaina y hermano del Autor, y Gaspar Envesia (Núñez), andaluz asimismo, que es quien desarrolla las doctrinas de Sebastián Fox Morcillo. Éste defiende la imitación como medio de lograr un buen estilo. Cree que la imitación es una semejanza más fácil de sentir que de explicar. No es posible reducir a una sola regla toda la doctrina sobre la imitación. El estilo es una forma de decir, derivada, o del ingenio del que dice, o del asunto de que se habla. Quien imita debe parecerse en algo al autor a quien imita. El estilo debe, ante todo, acomodarse a la materia de que se trata. Se debe imitar, primero el raciocinio del autor modelo, luego las palabras, el estilo y

---

(3) *Fox Morcillo*, pág. 284, t. I de *La Ciencia española*, Madrid, 1887.

(4) Aunque este opúsculo no se ha vertido al castellano, González de la Calle hizo de él un minucioso extracto en el apéndice D, de su *Sebastián Fox Morcillo*, págs. 353-359. Ed. cit.

hasta los asuntos. Son modelos dignos de imitación todos los autores clásicos, desde Platón a Plutarco, entre los helenos; y desde Cicerón hasta Quintiliano, entre los latinos. Estos dos libros foxianos *De imitatione* los califica Menéndez y Pelayo de «un primor de arte y de estilo» (5).

De Historiae institutione dialogus. Parisiis. Apud Martinum Juvenem. 1557 (6).

Dedicado a Don Luis de la Cerda. El contenido de este libro, escrito en forma de diálogo, que sostienen Fox, Pedro Nanio y un tercer personaje a quien no se asigna nombre determinado, puede sintetizarse así:

El origen de la historia es el anhelo de honra y de inmortalidad que los hombres apetecen para sí y para sus antecesores. La marcha de la historia es paralela a la de la civilización; y el más excelente de los historiadores fué Jenofonte. La historia es: «narratio vera, ornata et culta alicujus rei gestae aut dictae ad ejus notionem hominum menti firmiter imprimendam» o, más brevemente: «plena, copiosa, vera, dilucida, ornataque rerum gestarum expositio». La historia puede ser crónica, cronología, comentarios, anales, diario o efeméride y biografía. La historia no se ha de limitar a narrar lo que sea grato al lector, sino que debe decir toda la verdad por mucho que desagrade el conocerla. El historiador, ante todo, ha de proponerse ser verídico e imparcial; ha de conocer todas las ciencias; debe ser hombre que conozca al mundo; y, si fuere posible, no debe estar ligado a la tierra que pudiera hacerle perder la imparcialidad y serenidad de juicio. En la historia conviene un estilo intermedio entre la Poesía y la Filosofía; y debe escribirse en latín. La historia ha de responder a una idea que dé unidad al relato, debe exponer los antecedentes o causas de los hechos, y las consecuencias de los mismos. Debe extenderse la historia a la vida interna de los pueblos: sus leyes, conflictos, sediciones, colonias, inventos, empresas, etc. La historia fué inventada, no para inútil curiosidad, sino para la perfecta instrucción de la vida humana, y, por esto, es sumamente necesaria.

Menéndez y Pelayo califica de «admirable tratado» a este diálogo

(5) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II, Madrid, 1884, cap. IX, página 248.

(6) También extractó minuciosamente este diálogo, González de la Calle en el apéndice D de su *Sebastián Fox Morcillo*, págs. 359-372. Ed. cit.

foxiano (7); y Don José Godoy Alcántara cree que «El libro de Fox Morcillo es perfecto para el género histórico al modo de los antiguos. En el fondo es el más didáctico y metódico de todos los artes de historia; por la forma, en que, fiel el autor a su escuela platónica, guarda la del diálogo, es a la literatura griega y latina lo que a la estatuaria antigua las obras de Benevenuto Celini o de Juan de Bolonia» (8). Laverde afirma que la teoría sobre la historia que expuso Fox es «más cabal y filosófica que las que en Italia habían ensayado Pontano, Patricio y Robortello» (9).

III. Obras y doctrinas filosóficas de Fox.

Acertadamente ordena Don Gumersindo Laverde (10) las obras filosóficas de Fox del modo siguiente: Introducción propedéutica general: el libro *De studii philosophici ratione;* Lógica: los tratados *De demostratione, eiusque necessitate ac vi* y *De usu et exercitatione Dialecticae;* Física y Metafísica: *De naturae Philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione. In Platonis Timaeum, seu de Universo commentarius* e *In Phoedonem Platonis, seu de animarum inmortalitate;* y Moral y Política: *Ethices Philosophiae compendium, Commentatio in decem Platonis libros de republica,* el tratado *De regni regisque institutione,* y los dos diálogos *De juventute* y *De honore.* Yo seguiré este orden al estudiar la Filosofía de Fox (11).

De philosophici studii ratione.

Este libro, que Fox dedicó a su hermano Francisco, se imprimió por primera vez en Lovaina, apud Petrum Coloneum, en el año 1554,

(7) *Historia de las ideas estéticas en España,* t. II, cap. IX, pág. 305. Edición cit.

(8) Discursos leídos en la Academia de la Historia en la recepción pública de Don José Godoy Alcántara el día 30 de enero de 1870, Madrid, 1870, página 12.

(9) *Fox Morcillo,* apéndice I del t. I de *La Ciencia española,* Madrid, 1887, página 288.

(10) *Fox Morcillo,* apéndice I del t. I de *La Ciencia española,* págs. 284 y 285 Edición cit.

(11) González de la Calle *(Sebastián Fox Morcillo* I. Nota bibliográfica, páginas 39 y 40) hace una clasificación trimembre de las obras filosóficas foxianas: obras de Filosofía Natural; obras de Lógica, que, a su vez, subdivide en tratados lógicos y preceptivos o retóricos; y obras de Ética. Yo prefiero la clasificación de Laverde, porque los tratados preceptivos o retóricos no pertenecen a la Filosofía.

al final del volumen que contiene la primera edición del tratado *De naturae Philosophia*.

La doctrina del libro *De philosophici studii ratione* puede resumirse así: Los estudios filosóficos han de dirigirse, no a la contemplación estéril, sino a la práctica. La Filosofía es ciencia indispensable a todas las demás; y ella, a su vez, requiere como preliminares: la Gramática latina y griega, y la Retórica. A estas disciplinas debe seguir la Dialéctica; no la de los escolásticos, llena de barbarie, ni la de Aristóteles, oscura y sin método conveniente, sino la que puede aprenderse en la obra de Cornelio Valerio, v. g., de bello lenguaje y exenta de cuéstiones inútiles. Paralelo al estudio de la Dialéctica debe ser el de la elocuencia, que no es mero arte de declamar. Para el estudio de la Retórica recomienda Fox los libros de Aristóteles y los *De arte dicendi* de Vives. Al estudiar la Filosofía, en modo alguno se debe afiliar nadie a una secta, ni seguir sistemáticamente a un filósofo; pero hay que llevar el espíritu cristiano a todas las investigaciones racionales. Para el buen aprovechamiento en la Filosofía es indispensable algún conocimiento de las ciencias matemáticas. Es utilísima también alguna noticia de la Música. En cuanto a lo que hoy se denominan libros de texto para el estudio, Fox indica: a Euclides, para la Geometría, y a Aristóteles, para la Física; para las ciencias naturales a Plinio, Séneca, Teofrasto, Dioscórides, Jorge Agrícola, Eduardo Wolton, Eliano...; y para la Medicina, Galeno. En cuanto a la Filosofía, Fox recomienda como propedéutica general, el tratado que él mismo había compuesto con el título *De Platonis et Aristotelis consensione*, creyendo que, también, debe leerse a Plutarco, *De placitis philosophorum*, y a los comentadores de Aristóteles: Alejandro de Afrodisia, Temistio, Simplicio, Filipono y Prócolo, no dejando nunca de la mano los diálogos platónicos, especialmente los intitulados *Timeo*, *Parménides* y el *Sofista*, y manejando, igualmente, a Plotino, Jámblico, Porfirio, Besarión y Marsilio Ficino. Para el tratado *de ánima*, entiende deben estudiarse: Aristóteles, con el comentario de Alejandro de Afrodisia; Platón, en los diálogos *Timeo* y *Fedon;* y Juan Luis Vives, quien, no solamente no es inferior a los antiguos en este punto, sino que hasta parece aventajarles en perspicacia y amplitud. Para la Metafísica cree deben preferirse los platónicos a los aristotélicos; mas, en lo concerniente a la Ética, se ha de conocer primero al Estagirita y después a muchos diálogos platónicos, y los morales de Plutarco. Para la Economía, Jenofonte; y para la Política, Aristóteles y Platón.

De demonstratione, ejusque necesitate ac vi, liber I.

Fué editado este libro por vez primera, juntamente con otros del propio Fox, de los que me ocuparé luego, en Basilea, por Juan Oporino, en el año 1556. Está dedicado a Don Francisco de Mendoza, hijo del que fué Virrey del Perú, Don Antonio de Mendoza.

He aquí lo principal de este tratadito: Con alguna arrogancia comienza diciendo Fox que va a prescindir de cuanto hasta él se había escrito sobre la demostración; y que los tratados aristotélicos sobre este punto son incompletos e inútiles. Fox anuncia que se guiará por sus observaciones personales, hijas, muchas de ellas, del estudio de las matemáticas. Contra los pirronianos y la Nueva Academia, prueba que la demostración es posible; y sienta como principio de la ciencia éste: *aliquid esse.* Aunque la demostración existe respecto a algo, no es posible respecto a todo, como sostenían Anaxágoras y Heráclito. Define la ciencia cual lo hacía Platón, y la distingue de la opinión. Parece que no concede el nombre de ciencia sino a la que versa sobre las causas primeras. No puede admitirse que sólo poseamos noticias fijas por los sentidos. Más aún: si sólo poseyéramos estos conocimientos sensibles, no podríamos juzgar nada: porque los sentidos únicamente pueden percibir las formas de las cosas, no pueden apreciar en qué convienen y en qué no convienen estas mismas cosas. Debe, pues, existir en la mente humana, para que el juicio sea posible, algo cierto y fijo, que sea como arquetipo para el juicio; y esto lo son las formas o nociones de las cosas, impresas en nuestra mente por la naturaleza. El objeto del entendimiento es la esencia; y respecto a él, no se equivoca esta facultad, aunque puede errar en cuanto al conocimiento de los accidentes. Respecto al origen de las ideas, después de exponer las opiniones de Platón y Aristóteles, asegura Fox que si se consideran la naturaleza y los actos de nuestra alma, esas opiniones no son ni evidentemente verdaderas, ni tampoco falsas: porque, para entender cualquiera cosa tenemos el principio y como la semilla merced a la naturaleza, de suerte que aunque jamás hayamos visto el dos y el tres, asentimos a que sumados ambos dan cinco; y si nos presentan el bien y el mal, espontáneamente afirmamos que se debe seguir el primero y evitar el segundo. Es, pues, necesario admitir que la naturaleza ha impreso en nuestra alma las formas de las cosas, y que nos da, no sólo las facultades necesarias para poder conocerlas, sino los mismos actos con los que las conocemos. En suma: para explicar el conocimiento y la ciencia, no bastan, ni los sentidos sin estas nociones previas, recibidas de la

naturaleza, ni estas nociones sin los sentidos; requiérense como indispensables ambos factores. La mente humana espiritualiza y hace incorpóreas las imágenes de los cuerpos que le transmiten los sentidos; y, ayudada de éstos, conoce que esa entidad material que los sentidos perciben es algo. En este conocimiento nunca se equivoca la inteligencia. Después, el conocimiento intelectual se perfecciona; y a esa primera noticia confusa de las cosas, la añade algo que la aclara, v. g., que es sustancia o accidente. Tampoco en este segundo conocimiento hay equivocación ni engaño, porque el entendimiento no yerra respecto a la esencia. Por último, el entendimiento distingue lo que al principio percibía como una razón común y confusa, y le añade lo particular, como si es tal esencia o tal modo de ser, etcétera. En esto se equivoca, a veces, la inteligencia humana: porque atribuye a unos lo que es de otros, o quita a algo lo que le corresponde. De este modo, y comenzando por lo más común, el entendimiento alcanza a conocer o a poder conocer todo. Al contrario, los sentidos conocen tan sólo lo singular; y si esto es confuso, también lo es el conocimiento; y si lo singular se distingue más, el conocimiento es más perfecto. La memoria guarda las percepciones intelectuales y sensibles. La opinión, efecto de la imaginación, es un conocimiento más firme que el que procede de los sentidos; pero mucho menos que el propio de la inteligencia. La ciencia siempre es verdadera. La verdad o falsedad no está propiamente en las cosas, sino en la mente. La ciencia de los primeros principios es firme e inmutable. Las ciencias naturales lo son en cuanto a los principios, no en cuanto a las observaciones particulares. La ciencia de los universales es la más alta y cierta; la única que merece llamarse ciencia. El método intelectual es doble: síntesis, que compone un todo con las partes de éste; y análisis, que distribuye el todo en sus partes. La Filosofía puede ser especulativa y práctica. El método debe adecuarse a la materia de que se trate; y el más conveniente es enseñar primero lo general y después lo particular. Los principios encierran como en germen todo lo demás, de suerte que, conocidos ellos de algún modo, se conoce también cuanto bajo en ellos se contiene. No es la ciencia un conocimiento cualquiera, sino aquel conocimiento que no puede ser de otro modo distinto, esto es, el que se toma de las causas de la cosa conocida, afecta a las cosas fijas y existentes en verdad, y se funda en principios evidentes. La demostración puede ser dialéctica y sofística. Después de exponer la teoría de la causa y el efecto, Fox establece un procedimiento geométrico de demostración. A los principios

conocidos por sí mismos, los evidentes, los tiene Fox por innatos, aunque pueden comprobarse por inducción, método que recomienda el Filósofo sevillano. Estos principios han de ser necesarios; pueden revestir varias formas: tesis, axiomas, hipótesis, etc.; y pueden, reunirse por síntesis, separarse por división, y reducirse a lo imposible. La experimentación, fundada en muchas observaciones sensibles, es camino apto para formular los principios siempre que a ella se añada el juicio propio de la inducción. Mayor fuerza demostrativa que la demostración tiene la ciencia de las causas. Para que despierten las primeras nociones de las cosas, que se hallan latentes y como dormidas en el entendimiento, contribuyen grandemente la lectura de las obras sabias, la conversación con los doctos, la opinión común, etc. Enseña Fox después cómo se han de referir los principios a las cosas, y éstas a aquéllos; y trata, nuevamente, de la inducción; estudia la definición, explicando primero lo que son el género y las categorías, y después, lo que es la diferencia. Por último analiza la conclusión y el medio; y termina exponiendo las partes secundarias propias de la demostración; las especies y la utilidad de ésta.

De usu et exercitatione Dialecticae, liber I.

Imprimióse este tratadito a la vez que el anterior, en el mismo volumen, y va dedicado a Don Iñigo de Mendoza.

No es necesario hacer un resumen minucioso del contenido de los siete capítulos de esta obra: porque no hay diferencia esencial de doctrina respecto a la expuesta en el libro *De demonstratione necessitate ac vi*. Fox torna a combatir la dialéctica de Aristóteles, tachando de oscuro y difuso al *Organon;* y condena acerbamente a los escolásticos. Después va exponiendo lo que son las cuestiones, sus formas y modo de conocer adecuadamente cada una de ellas; la manera de hallar lo que atañe a cada cuestión; la definición, la división, la argumentación y sus clases, el método propio de cada clase de cuestiones; la dialéctica platónica y sus diferencias respecto a la aristotélica. Aproximándose a los *ramistas*, para Fox «Dialectica, certe, nihil aliud est, quam communis quaedam ratio ac via disserendi in utramque partem de re quavis proposita» (12).

De naturae philosophia seu de Platonis et Aristoteles consensione, libri V.

Se imprimió por vez primera, seguido del opúsculo *De studii philosophici ratione*, en Lovaina, apud Petrum Colonaeum, en el

(12) Capítulo I, pág. 13 de la ed. de Basilea de 1556.

año 1554. Dedicó Fox este tratado a Don Felipe II, a la sazón príncipe heredero de la corona de España. Es esta la obra más importante de Fox, y la más característica de la personalidad filosófica del Escritor hispalense. Bien merece, por ello, un examen detenido, que haré en el párrafo siguiente.

In Platonis Timaeum commentarii.

Publicado primeramente en Basilea, por Juan Oporino, en el año 1554. Va dedicado al Cardenal Obispo de Burgos Don Francisco de Bobadilla y Mendoza.

Consta este tratado (13) de epístola nuncupatoria, prolegómenos, texto de Platón, vertido del griego al latín, y comentarios de Fox al texto platónico. No es fácil determinar si la versión latina está hecha por entero por Fox: lo que parece indudable es que no transcribió ninguna de las traducciones anteriores, y que si él no hizo íntegramente la traducción, por lo menos, cotejó y seleccionó las ya realizadas.

Fox divide el *Timeo* en cuatro partes: Primera. Exordio o prólogo, en la que, para preparar a quien estudie el mundo, presenta el Filósofo ateniense una recapitulación del tratado *De república* y un resumen de la guerra de los atlantinos con los atenienses, porque el orden y la constitución del mundo se entienden fácilmente por comparación al orden y constitución de una perfecta república; y porque la Filosofía Natural es semejante a un relato histórico. Segunda. De los primeros principios o causas del mundo y de los séres que le constituyen: los cielos, los astros, los elementos, los animales, las almas... Esta parte corresponde a la Metafísica o Filosofía Primera. Tercera. De las causas próximas de los séres corpóreos: la materia, la forma, unión de la materia y la forma, origen del mundo, generación de los elementos, sus mezclas, cualidades... Esta parte del diálogo corresponde a lo que entonces se llamaba Física o Filosofía Natural, y hoy se denomina Cosmología. Cuarta. Del microcosmos, el hombre, considerado en sus dos partes: el cuerpo y el alma. Del cuerpo estudia el *Timeo* su constitución y enfermedades, con sus respectivas causas y remedios; y del alma, sus fuerzas y facultades. Por último habla del origen de los demás animales, las mujeres, las aves, los peces, etc. Esta parte corresponde a la Psicología, la Antropología, la Medicina, etc. En cada una de estas cuatro partes, Fox, después de transcribir el texto platónico

(13) Utilizo el ejemplar de la primera edición que se guarda en la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Sig. L-17-204.

vertido al latín, e intercalándolo con el texto, ordena, explica, analiza y desmenuza la doctrina platónica con una enorme erudición clásica, verdaderamente asombrosa.

La doctrina filosófica que Fox defiende en estos comentarios coincide con la que expone en el tratado *De naturae Philosophia*, que hemos de analizar en seguida. Allí presentaré un amplio resumen de estas doctrinas.

Como medio adecuado para dar una idea sucinta de lo que son estos comentarios extractaré la explicación de Fox de la causa que le movió a escribir esta obra, y de la síntesis que hace de la Física platónica.

Según dice Fox, en la epístola nuncupatoria, nadie comentó el *Timeo* entre los latinos sino fué Calcidio; y eso con sobrada difusión y, en muchas cosas, sin buen juicio. La razón de esta escasez de comentarios del *Timeo* fué, sin duda, la enorme dificultad que esta empresa representa. Fox se propone hallar la verdadera interpretación del *Timeo* en el examen y comparación de cuanto habían escrito los que se habían ocupado de este diálogo. Cree Fox que también es necesario comparar la doctrina de Platón con la de Aristóteles, para así hallar más fácilmente la verdad. Reconoce Fox que él no podrá declarar cumplidamente cuanto necesite aclaración; y, para esto, remite al lector a Ammonio, Porfirio, Amelio, Numenio, Jámblico, etc.

Abre Fox su obra con unos prolegómenos en los que expone lo siguiente: Los diálogos platónicos pueden clasificarse en físicos, lógicos, éticos y políticos. Platón escribió en diálogo, porque éste es un modo de exponer facilísimo. El orden de proceder Platón, es éste: exordio, en el que presenta la ocasión del coloquio, propone el asunto, aduce la argumentación de las partes contendientes, poniendo en boca de aquellos con quienes habla lo que juzga falso y en labios del personaje por quien habla el mismo Platón lo que éste estima verdadero, siendo, por consiguiente, de dos clases los interlocutores de los diálogos platónicos: unos que le sirven para exponer lo que él estima verdadero, y otros que presentan las objeciones y falsedades oportunas contra la doctrina que defiende el Fundador de la Academia. El modo de argumentar de Platón tiende a sentar o a refutar alguna doctrina; y en ambos casos emplea la inducción. Esta admite dos formas, según que se funde o en la repugnancia o en la conveniencia de una cosa con otra. El primer modo de inducción consiste en obligar a alguien a confesar lo contrario de lo que afirmaba al principio, fundándose para ello precisamente en lo mismo que ese

tal dice. El segundo modo de inducción se realiza basándose siempre en lo singular, con dos procedimientos: o con interrogación, cual lo hacen los oradores, o con afirmación, cual es propio de los dialécticos. Platón usa también el silogismo demostrativo, el dialéctico, etcétera, y especialísimamente le emplea en el *Timeo*.

En el argumento de este diálogo supone Platón que habiendo ido Sócrates al Pireo y disputando allí de la república, rogado por Timeo diserta y habla del origen de todos los séres. Tiene el *Timeo* las cuatro partes ya dichas. El estilo de este diálogo es sublime y copioso, lleno de alegorías y metáforas. Platón divide la Filosofía en tres partes: natural, que trata de las causas naturales de las cosas; moral, que versa sobre las costumbres y la vida del hombre; y lógica, que se ocupa de la locución y de la palabra. El *Timeo* contiene la Filosofía Natural de Platón. Según éste los principios naturales de las cosas son tres: Dios, sér uno, infinito, incorpóreo, feliz y cognoscible solamente por la facultad intelectual; la idea, forma incorpórea, ejemplar, eterna, existente en la inteligencia divina, y a imagen de la cual son hechas las formas de todas las cosas; y la materia, que es como un sujeto incorpóreo de todas las cosas corpóreas, como un lugar que contiene las formas, y que, según nuestros conceptos, tiene potestad para recibir distintas formas. La materia es eterna e infinita, no en magnitud, sino en tiempo o duración. Supuestos estos tres principios, el mundo es hecho porque Dios, mirando la idea existente en sí mismo, informa la materia. Aun pueden reducirse los principios del mundo a dos: Dios o la idea, que siempre se denomina ser; y el mundo, que se llama no ser. Según Platón, las causas que intervinieron en la producción del mundo son cuatro: eficiente, Dios; material, el sujeto, la materia; final, la bondad divina; y ejemplar, la idea que Dios siguió al hacer el mundo. Aunque Platón supuso que la materia era eterna, pensó, no obstante, que el mundo es producido: porque es compuesto de materia y forma, y todo lo compuesto debe la composición y la existencia a otro sér anterior y más excelente, pues nada se compone y forma a sí mismo. Por esto, Dios es la primera causa y el autor del mundo. Este es eterno, porque Dios le hizo eternamente. La eternidad del mundo y su dependencia respecto a Dios no se contradicen, como no se contradice el que exista la luz solar y el que exista el sol, aunque aquella dependa y sea efecto de éste. Para Platón el cielo es de materia ígnea, porque es lúcido; y tiene ocho orbes. Todos los astros, como el mismo cielo, tienen su respectiva alma; de la cual proceden los movimientos de cada uno de los astros. El tiempo es

una imagen de la eternidad; resulta del movimiento continuo de los cielos; y es eterno, cual el mundo, pues nació con éste. Los elementos del mundo inferior son, para Platón, los cuatro consabidos: fuego, aire, agua y tierra; cada uno de ellos tiene su propia figura: piramidal el fuego, octaédrica el aire, icosaédrica el agua, y cúbica la tierra. De la unión de estos elementos resultan los séres mixtos. A los primeros elementos corresponden ciertas cualidades: al fuego, el calor y la sequedad; a la tierra, la frialdad y la sequedad; al aire, la humedad y el calor; y al agua, la humedad y la frialdad. De estas primeras cualidades de los cuerpos nacen otras: dureza, suavidad, igualdad superficial, aspereza, liviandad y gravedad. El alma es una entidad móvil, intermedia entre lo corpóreo y lo incorpóreo, que impele y mueve al cuerpo: en ella hay unión de números y proporciones geométricas y músicas, a fin de que sus fuerzas sean acordes. El alma es eterna, y anterior al cuerpo, como más excelente que éste. En ella hay triple fuerza: racional, en la cabeza; irascible, en el corazón; y apetitiva, en el hígado. La parte racional del alma procede del sumo Dios; y las partes irascible y apetitiva, de la conexión de la parte racional con el cuerpo y de la acción de los dioses menores. Hay en el alma dos movimientos: uno de la inteligencia, y es simple y de idéntica naturaleza que el alma; y otro de los sentidos, múltiple y de distinta naturaleza que el alma. De la unión del alma con el cuerpo resultan todos los sentidos y afecciones. Las almas reciben la sanción condigna a la observancia o al quebrantamiento de la ley que Dios les impone, yendo a los astros a recibir el premio, o pasando a diversos animales a sufrir el castigo. Son cuatro los géneros de séres animados: celestes, las inteligencias celestiales, los astros a quienes llama Platón dioses celestiales; los aéreos, los volátiles, como las aves y los demonios; los héroes o almas separadas de los cuerpos; y los terrestres, el hombre y las bestias. Cada uno de estos géneros de séres animados corresponde a cada uno de los cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra. Los tres órdenes de séres animados superiores: celestes, aéreos y héroes se denominan con el término común de dioses. El cuerpo humano es efecto de los dioses menores, y está formado de los cuatro elementos. Su parte principal y básica está en la cabeza; su sostén, en los huesos; su conexión y ligadura, en los nervios; y su cubierta y ornato, en la carne. Dentro del organismo se hallan: los intestinos, en el vientre, para la alimentación; el corazón y los pulmones, en el pecho, como principios de la vida; y el hígado y el bazo, en el vientre, aquel como fuente de la sangre y sede del

alma apetitiva, y éste como receptáculo de la sangre impura. De la unión del alma con el cuerpo nacen todos los sentidos: la vista, cuyo objeto son los colores todos, y que resulta de la percepción de los rayos luminosos; el oído, cuyo objeto son las voces y sonidos, y cuya acción se efectúa por la percusión del aire en las orejas; el gusto, que obra por la percepción de los diversos sabores (dulce, amargo, acre, etc.) por la lengua; el tacto, que tiene lugar por el contacto con los cuerpos sólidos; y el olfato, que obra, parte por el vapor que se desprende de los cuerpos, y parte por la acción del aire. La razón, situada en el cerebro, mueve las fuerzas de todos los sentidos. De la parte irascible del alma, situada en el corazón, proceden los afectos de dolor, deleite, etc. La parte apetitiva del alma, situada en el hígado, excita deseos diversos. De esta constitución de los séres animados se siguen sus actos o funciones: sueño, vigilia, respiración, expiración, etc. La causa de todas las enfermedades es la alteración y destemplanza de los elementos y miembros del organismo. Las mujeres proceden de un género de hombres imperfectos y enfermos, por los crímenes cometidos, y difieren poco del hombre en cuanto a la constitución del cuerpo y a las fuerzas del alma. Las aves resultan de un género de hombres más ligero y liviano, porque sus almas tienden a salirse y marchar de sus respectivos cuerpos. Los cuadrúpedos provienen de hombres de costumbres beluinas; y los animales acuáticos de hombres estólidos e imbéciles. Al hacer este resumen de la Filosofía Natural de Platón, Fox va indicando lo que sobre cada uno de estos puntos opinaba Aristóteles.

In Platonis dialogum, qui Phaedo, seu de animorum inmortalitate inscribitur commentarii.

Se imprimió por vez primera este comentario en Basilea, por Juan Oporino, en marzo de 1566 (14). Fox dedicó su trabajo al Secretario Gonzalo Pérez, traductor de Homero al castellano, y tan calurosamente elogiado por el Escritor hispalense que éste creyó conveniente protestar de la sinceridad de sus palabras, escribiendo: «Satis ergo sit, me de te ita sentire, ut de optimo, integerrimo, docto, prudenti, ac modis omnibus exaggerato uiro, hominem Philosophiae, hoc est, ueritatis amatorem sentire oporteat, ac deceat» (15).

El estudio foxiano consta de: prefacio dedicatoria, exposición del

(14) Utilizo un ejemplar de esta primera edición. Está encuadernado en el mismo volumen que los comentarios al *Timeo*. Biblioteca de Menéndez y Pelayo, Signatura: L-17-204.

(15) Prefacio, pág. 7. Ed. cit.

argumento del diálogo, texto de éste vertido al latín e, intercalado con él, el comentario declarando minuciosamente la doctrina platónica. Para Fox, Platón escribió este diálogo (en el que Fedro, discípulo y amigo de Sócrates, cuenta la disertación que, al morir, pronunció este filósofo) a fin de defender la inmortalidad del alma humana. Para esto, Platón refiere cómo Sócrates, moribundo y en lo último de la vida, consuela a los discípulos y familiares que le rodean, enseñándoles: que no hay motivo para dolerse de la muerte, toda vez que ésta libra al alma de los vínculos y ligaduras del cuerpo, razón por la cual los filósofos desean morir corporalmente, esto es, libertarse de todo lo corruptible y corporal, porque nada hace más pura al alma, que es todo el hombre, que esta disgregación y separación respecto al cuerpo; que el alma es inmortal; y que, después de la vida, recibe de Dios el premio o el castigo que merezca por sus acciones. Fox divide este diálogo en cuatro partes: exordio, narración de la muerte de Sócrates; ingreso en el asunto, exposición de cómo se purifican las almas; tema principal del diálogo, la inmortalidad del alma; y conclusión o peroración, premios y castigos que corresponden al hombre por su conducta en esta vida, y exhortación a la virtud.

Aunque en estos comentarios Fox compuso, sin duda, un buen libro, este trabajo es evidentemente inferior al estudio del mismo Fox sobre el *Timeo*.

ETHICES PHILOSOPHIAE COMPENDIUM, EX PLATONE, ARISTOTELE, ALISQ. OPTIMIS QUIBUSQ. AUCTORIBUS COLLECTUM.

Imprimióse este tratado en Basilea, por Juan Oporino, en marzo de 1554 (16); y, según dice Fox en la epístola nuncupatoria, dirigida a Don Alfonso Fernández de Córdoba y Aguilar, publicó este estudio a instancias, principalmente, de Cornelio Valerio.

Los tres libros en los que Fox dividió está obra desarrollan el plan siguiente. La Ética es «ars hominis mores recte instituendi» (17); y se divide en: monástica, si se refiere a un sólo hombre; económica, si a la familia y a los asuntos domésticos; y política, si a la ciudad o república. Existe un bien sumo y perfecto, que hace suprema y perpetuamente feliz al hombre. Después de exponer las diversas opiniones de los filósofos sobre el objeto constitutivo de esta felicidad, Fox se inclina por la sentencia platónica: la felicidad completa

---

(16) Me sirvo de la primera edición. Ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander, Sig.: A-13-515.
(17) Libro I, cap. I, pág. 2. Ed. cit.

y el bien sumo del hombre están en la contemplación de Dios, doctrina verdadera y enteramente conforme con la Fe Cristiana. El bien sumo no se alcanza en esta vida, lógrale el hombre, como premio, en la gloria. Los medios por los cuales el hombre llega al último fin y alcanza la felicidad suprema, son los actos todos que proceden del alma. Ésta, siendo entitativamente una, puede dividirse en alma racional y alma no racional o sensitiva; aquella dirige, y ésta ejecuta. Hay, por consiguiente, en el hombre actos y virtudes intelectuales, esto es, exclusivamente propios del alma racional; y actos y virtudes morales, es decir, peculiares del alma sensitiva. En el hombre existen cuatro principios de las virtudes y vicios: las facultades, las pasiones, los hábitos y los actos. En cuanto principios de los actos morales, Fox estudia las pasiones en general, definiéndolas: «commotionem animi turbidam, mentis tranquilitatem cientem» (18); las sitúa, como en sujeto propio, en el alma sensitiva, por la conexión que ésta tiene con el cuerpo; señala como causas excitantes de las mismas la ignorancia, las malas costumbres y el temperamento y complexión corporal; las divide según correspondan a una de las dos partes del alma sensitiva, a saber: a la parte apetitiva, a la cual pertenecen el amor, el deseo y el gozo, como afectos dimanados del bien, y el odio, la repulsa y la tristeza, como pasiones originadas del mal; o a la parte irascible, a la cual se refieren la esperanza, la desesperación, el temor, la audacia y la ira; y, por último, investiga si las pasiones son movimientos voluntarios. Para esto, después de concretar lo que es natural, lo que es fortuito, lo que es voluntario y lo que es libre, concluye que las facultades y afectos, que son como las raíces naturales de las pasiones, y los primeros impulsos de éstas, son movimientos naturales; pero que las conmociones y perturbaciones que de estos principios se siguen, y la intensidad y duración mayor o menor de las pasiones, son actos libres, que, por consiguiente, están en nuestra potestad. Estudiando en particular las pasiones, Fox trata del amor, deseo, gozo, tristeza, esperanza, desesperación, miedo, pudor, audacia e ira; exponiendo, respecto a cada uno de estos afectos, su definición, sujeto en el hombre, causas y remedios. Conocidos ya el fin último del hombre y los remedios para curar las enfermedades del alma, Fox se ocupa de la virtud, primero en general, y luego en particular. La virtud: es «rectam mentis affectionem, qua recte homines uiuant, quaq, nunquam male utuntur» (19); tiene como origen

(18) Libro I, cap. VIII, pág. 32. Ed. cit.
(19) Libro III, cap. I, Pág. 80, Ed. cit.

y principios a las facultades, los actos y los hábitos, y, sobre todo, al auxilio divino; su propio sujeto es, en las virtudes intelectuales el alma racional solamente, y en las virtudes morales, el alma unida al cuerpo; la virtud es siempre voluntaria. Termina Fox este estudio de la virtud en general examinando si es exacto que la virtud consista en un término medio. Luego analiza cada virtud en particular, considerando las cuatro virtudes generales a que se reducen las demás: prudencia, justicia, fortaleza y templanza; las virtudes singulares contenidas de algún modo en estos cuatro géneros supremos: la monástica, la económica y la política, en la prudencia; la justicia legal, la equidad, la justicia distributiva, conmutativa y vindicativa, la religión, la piedad, la veracidad, la gratitud, la liberalidad y la amistad, en la justicia; la confianza, la magnanimidad, la paciencia y la constancia, en la fortaleza; y la vergüenza, la abstinencia, la sobriedad, la castidad, la mansedumbre, la modestia, la humildad y la moderación, en la templanza; y, por último, habla, también, de los vicios opuestos a cada una de estas virtudes. Respecto a cada una de ellas presenta Fox sus respectivas definiciones, el sujeto en el cual radican en el hombre, el objeto sobre el que versan, y el fin de todas ellas: el sumo bien, la felicidad humana. Termina Fox este tratado defendiendo: que todas las virtudes se reducen a una en cuanto que tienen como origen común la bondad del alma, y que se diversifican entre sí en cuanto que radican como en propio sujeto en distintas facultades; que si las virtudes son perfectas todas están donde se halla una de ellas, mas si son incoadas solamente, pueden estar separadas; que todas se ordenan al sumo bien, a Dios, unas directamente y por sí mismas, y otras indirectamente y por medio de las anteriores; y que nuestros propios méritos y virtudes sin el auxilio divino, no bastan para hacernos bienaventurados.

No es muy original la doctrina de Fox en este tratado, en el cual sigue a Aristóteles aun más que a Platón; pero tiene cierta novedad, y merece, por consiguiente, que subrayemos algunos puntos de vista del Filósofo hispalense.

Señala Fox en el hombre cuatro principios de donde proceden las virtudes o vicios: las facultades, que vienen a ser cierta presteza; las pasiones, que son conmociones de las facultades; los hábitos, cualidades impresas en el alma por la frecuencia y repetición de los actos; y las acciones, que son la información propia de la conmoción constitutiva del afecto o pasión. La facultad es como la materia primera; la pasión, como el movimiento; la acción, como la forma que inicia

la actuación de la materia; y el hábito como la forma perfectamente introducida y totalmente adueñada de la materia. De estos cuatro principios subjetivos, las virtudes intelectuales, que residen en el alma racional, sólo requieren dos: la facultad y el hábito; mas las virtudes morales, que se refieren a los actos externos, exigen los cuatro principios susodichos: facultad, hábito, pasión o afecto y acto.

Para Fox hay tres principios de acción en el hombre: el apetito, que, a su vez, subdivide en deseo, iracundia y voluntad; la elección y la inteligencia. Todos estos principios de acción son voluntarios en el hombre.

En éste existen acciones mixtas, esto es, en parte voluntarias y en parte involuntarias, como lo es, v. g., arrojar al mar los tesoros para evitar el naufragio y así salvar la vida. Estos actos no se realizarían sin la coacción que en el hombre ejerce la necesidad, y en esto son violentos, no proceden de principio intrínseco y son involuntarios; pero, como se ejecutan con alguna deliberación y asentimiento de la voluntad, tienen también algo de voluntarios: son, pues, actos mixtos, voluntarios e involuntarios.

Aristóteles afirma que la virtud está en un término medio. Los estoicos, Cicerón, Lorenzo Valla, etc., niegan este aserto. Fox resuelve la cuestión distinguiendo tres géneros de pasiones o afectos: unos por su propia naturaleza buenos, como la benevolencia, la misericordia, etc.; otros malos por sí mismos, como la soberbia, la envidia, etcétera; y otros indiferentes de suyo, y que lo mismo pueden ser buenos que malos, cual el amor, la tristeza, la audacia, etc. Para Fox los afectos o pasiones buenos o malos de suyo, no necesitan término medio para constituir virtud: pues, por su propia naturaleza, los primeros son buenos, y los segundos, malos. Los afectos o pasiones indiferentes, es decir, que pueden ser buenos o malos, necesitan un término medio que les aleje de los dos extremos viciosos si han de constituir virtudes.

Como mérito singular de esta obra creo debe señalarse el criterio de independencia filosófica con que está escrita, fundándose, no en la autoridad de maestros, sino en el valor de las razones: «Quid enim de philosophia, id est, uera certaque scientia disserere uoluerit, minime quidem debet, quod Plato, aut quod Aristoteles dixerit, amplecti, idque pro rato exploratoque habere; sed ipsam doctrinae uim explicare, post habita cuiusquam auctoritate, quaecunque rationi ac ueritati minime congruerit» (20). Sólo quiere Fox tener como cri-

(20) Epístola nuncupatoria. Hoja marcada con la signatura α 3. Ed. cit.

terio de autoridad la Fe Católica; y, por esto, dice: «Ego uero, cum certam huius artis rationem in his libris tradere statuissem, nullius auctoritati adhaerendum mihi esse existimui; sed eam de bonorum fine, humanisque actionibus sententiam tueri, quae religioni nostrae quam maxime consentiret. Cum qua quidem veluti norma caeterorum philosophorum sententias conferens, quae illi magis congruerent, ut ueriora probaui, quae repugnarent, libere reieci» (21).

En cuanto a la doctrina, no se puede negar que Fox se equivocó a veces: Las facultades son principios inmediatos de acción; no son, en modo alguno, la presteza o facilidad de obrar, como asegura Fox: «facultas nihil est aliud, quam animi prontitudo quaedam ad agendum» (22). Es indudable, contra lo que sostiene Fox, que la acción se requiere para la adquisición de las virtudes intelectuales, lo mismo que se requiere para la adquisición de las virtudes morales; y que sin ella no es posible que haya hábito, el cual siempre nace de la repetición de las acciones. No es, pues, exacto que las virtudes intelectuales tengan sólo dos principios en el hombre: la facultad y el hábito; y las virtudes morales, cuatro: los dos anteriores, más la pasión y el acto. Etc., etc.

Commentatio in decem Platonis libros de Republica.

Se imprimió por vez primera en Basilea, por Juan Oporino, en septiembre de 1556. Dedicó Fox estos comentarios «ad amplissimum virum D. Antonium Perenotum Attrebatensium Episcopum» (23).

Consta de prefacio, en forma de epístola nuncupatoria a Granvela; carta al impresor Oporino; argumento de los diez libros platónicos *De república*, exponiendo la conexión general de la obra; texto latino de la *República* de Platón (según la versión de Marsilio Ficino, que, a juicio de Fox, es poco exacta y esmerada), dividido por libros, al comienzo de cada uno de los cuales va sintetizado su argumento, ampliando las indicaciones que sobre el contenido de ese libro hizo en la exposición del argumento general de la obra, y colocando al final de cada libro las anotaciones que le explican.

Conviene subrayar de la epístola prefacio estos pensamientos de Fox: Aunque la *República* de Platón es un tratado utópico, puede obtenerse mucho bueno de él, separando lo que tiene de erróneo,

---

(21) Epístola nuncupatoria. Fol. *a* 3 v. Ed. cit.
(22) Libro I, cap. VII, pág. 30. Ed. cit. del *Ethices Philosophiae compendium*.
(23) Utilizo un ejemplar de esta primera edición. Pertenece a la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander, y va encuadernado en el mismo volumen que los comentarios foxianos al *Timeo* y al *Fedón*, Sig.: L-17-204.

como la defensa de la comunidad de mujeres, etc. Aristóteles, al tratar de materia política, se preocupa demasiado del interés y comodidad de la sociedad, y poco de lo concerniente a la religión. El ideal del tratado perfecto de república está en la conciliación de la doctrina de Platón y de Aristóteles. No deben defenderse obstinadamente todas las sentencias, ni de Platón, ni del Estagirita. Los libros clásicos deben ser comentados, no con fines meramente gramaticales, que esto es fútil y baldío, sino buscando la utilidad que las ciencias pueden lograr de estos comentarios.

De la carta a Oporino se obtienen estos detalles de interés bibliográfico: Oporino había pedido a Fox escribiera comentarios a Platón; y, por esto, después de publicados los correspondientes al *Timeo* y al *Fedón*, el Filósofo sevillano envió al editor de Basilea los *De república*, prometiéndole escribir otros sobre *Las leyes*, si tiene tiempo para ello.

Para redactar las anotaciones o comentarios a *La república*, que son mucho más breves que los que dedicó al *Fedro* y al *Fedón*, Fox siguió el procedimiento que él detalla con las palabras siguientes: «Noscendum enim in primis esset ipso ex progressu orationis, propositum ab autore consilium, non universa in disputatione modo, sed singulis etiam in sermonibus atque periodis: tum ad illud impsum cuncta uel argumenta, uel digressiones, uel alia huiusmodi demum apud auctores frequentia, uel digito etiam designata, et abdictis ex artificii penetralibus eruta referenda, atque examinanda: et cum aliis uel auctoris eiusdem, uel aliorum similibus conferenda... quanquam illius [de Platón] Timaeum, atque Phaedonem, fusioribus aliquando Commenatriis illustrauimus, hos tamen nunc de Rep. libros breuius explanandos censuimus, iidem enim sic a me explicantur, ut summa quaedam libri cuiusque rem omnem ob oculos ipso in eius aditu ponat, deinde de singulae ubique quaestiones, et argumenta eodem pertinentia euoluantur, ac breuiori quadam, lucidiorique forma conclusa indicentur, si quid uero difficultatis aut in re aut uerbis insit, maxima ex parte tollatur» (24).

De regni, regisque institutione, libri III.

Editó esta obra Gerardo Spelman, de Amberes, imprimiéndola en 1556 en la tipografía de Juan Withag. Fox dedicó este tratado a Don Juan de la Cerda, Duque de Medinaceli.

---

(24) Prefacio. En la primera edición, que es la que manejo, no lleva foliación el prefacio. Lo transcrito va a la vuelta de la hoja marcada con la signatura a. 4 y en las páginas siguientes.

La obra (25) es un diálogo entre Aurelio, Antonio y Lucio. En la epístola nuncupatoria Fox explica así lo que es este tratado: «Horum autem librorum, vt summam ob oculos quasi auditu in operis ipso demonstrem, ratio, et institutum illud est: quod sicuti est a Platone, Cicerone, Xenophonte, summisque viris aliis obseruatum, quo melius res collatis vtrinque sententiis exponeretur, disputationem vniversam sermonibus trium personarum complexus sum, sumpta occasione ex proximo hoc Philippi regis (quem huc vsque secutus es ipse ex Hispania) in Britanniam aduentu. Quo quidem in opere ita tres illae personae a me inducuntur, ut omnem de regno sententiam Aurelius, qui illud reip, fingitur anteponere, exponat, contraria argumenta, vt ea de re in vtranque partem commodius disseratur, Antoni. reip. acerrimus propugnatur obiiciat, disputandi vero occasionem Lucius vtrique praebeat. Tota porro de regno sententia ab Aurelio sic explicatur, vt quoniam optimum quendam regem non qualem philosophi veteres in angulis scholarum per otium depinxere, sed quem nostra desiderent tempora, et regni recte instituti formam exquirimus» (26).

En los tres libros del tratado, después de unas cuestiones preliminares sobre la autoridad, la sociedad política y las diversas formas de gobierno, Fox expone cómo se ha de educar al rey, tanto por lo que atañe al cuerpo, como por lo que concierne al espíritu, dedicando todo el libro II a tratar de las virtudes propias del príncipe. Por último compara la monarquía con otras formas de gobierno, decidiéndose por ella como la más perfecta y conveniente de todas.

Fox desarrolla este plan colocándose en un punto de vista práctico y apoyándose mucho en los hechos. Aunque el Escritor hispalense discurre bien, los libros *De regni regisque institutione* no son propiamente un tratado de Filosofía Política. En la parte fundamental, que atañe más a la Filosofía, Fox defiende: la sociabilidad humana; la necesidad de la autoridad para el mantenimiento del orden social; la necesidad de la sociedad política para el perfeccionamiento del hombre; el origen de la sociedad política por el desarrollo y evolución de las sociedades inferiores; clasifica las formas de gobierno legítimas e ilegítimas como Aristóteles (monarquía, aristocracia y república; y tiranía, oligarquía y democracia); señala como la mejor de las monarquías aquella en la que el rey hereditario ejerce el poder

(25) Utilizo el ejemplar de la primera edición que guarda la Biblioteca de Menéndez y Pelayo con la Sig.: R-IV-10-13.

(26) La edición susodicha, que utilizo, no tiene foliación. Lo transcrito está en las hojas señaladas con las signaturas A. 2 vuelta, A. 3, recta y vuelta.

como verdadero padre y buscando siempre el bien público; sostiene que los reyes, «non sunt regnorum domini, aut possessores, sed velut clientes, ac subditi universae reipub.» (27); define la ley; «recta ratio praescribens quae agenda ex virtute sint, prohibensque contraria» (28); la equidad: «moderatio quaedam legis, seu explicatio rei, quae cum lege scripta non contineatur, spectata tamen supremae legis ratione» (29); y la vindicación o castigo: «illatae iniuriae, vel damni accepti compensatio» (30); etc.

Las fuentes de estas doctrinas foxianas pueden reducirse a dos: una clásica, dentro de la cual tiene aún mayor importancia Aristóteles que Platón, y otra cristiana.

De juventute liber I.

Editado en Basilea, en marzo de 1556, por Juan Oporino; y dedicado a Don Juan Clavio Guzmán, Conde de Niebla. De este opúsculo hizo una versión castellana Don Pedro Urbano González de la Calle, publicándola como apéndice de su monografía: *Sebastián Fox Morcillo* (31).

Propónese Fox tratar de la excelencia de la juventud y comparar esta edad con la ancianidad. Para ello supone una conversación sostenida en Lovaina con su hermano Francisco, en la que, imitando a Platón que en el lib. I *De república*, presenta a Sócrates platicando con Céfalo sobre la ancianidad, Fox pronuncia un discurso demostrando que la juventud no puede ser justamente atacada ni pospuesta a la ancianidad. Este libro es una briosa defensa de la juventud, Fox enumera algunos de los grandes ingenios y talentos que descollaron siendo jóvenes; vindica a esta edad de las acusaciones que suelen dirigirse contra ella: temeridad, vehemencia de las pasiones y facilidad para caer en el vicio.

De honore, liber I.

Editado en Basilea por Juan Oporino, e impreso en 1556 y dedicado a Don Rodrigo Gómez de Silva. Francisco Barraud tradujo al francés este diálogo en el siglo XVIII.

Para Fox el honor es un obsequio, un premio, tributado a la virtud: «testimonium quoddam virtutis, per seipsam splendentis, judicio studioque bonorum de aliquo latum». El honor, lo mismo que la

(27) Libro I, fol. D. 2 vuelto. Ed. cit.
(28) Libro II, fol. M. vuelto.
(29) Libro II, fol. M, 3.
(30) Libro II, fol. O, vuelto.
(31) Páginas 316-352, ed. de Madrid de 1903.

virtud, a la que corresponde, tiene por fin la felicidad suprema. No debe aspirarse al honor por el honor.

III. Consideración especial del tratado «De naturae Philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione, libri V».

Voy a hacer una exposición minuciosa del contenido de este tratado en lo que atañe a la Filosofía: porque creo que en realidad la obra lo merece y, además, lo pide el índice de Bonilla (32).

En el prefacio indica Fox el fin que se propuso al escribir este tratado: «summa... Platonis, Aristotelisque disciplinae ratio, et vtriusque ipsorum collatio ad Christianae religionis regulam examinata contineatur» (33), versando esta comparación entre los dos maestros griegos y la Religión cristiana principalmente sobre las materias de los tratados filosóficos que, en el siglo XVI, se denominaban *Física* y *De anima*.

El plan de Fox acerca del asunto propuesto se desarrolla en cinco libros: 1.° Sobre los principios, causas, y accidentes que intervienen en la formación de las cosas. 2.° Sobre el universo, sus partes (celestes y terrestre) y elementos 3.° Sobre los meteoros, metales y minerales. 4.° Sobre las plantas, los animales y el cuerpo humano. 5.° Sobre el alma humana y sus facultades.

Indica Fox cuál es el criterio que se propone seguir en la redacción de su trabajo, escribiendo así en el capítulo I: «Eam enim semper rationem inire in studiis meis, vel scriptis decreui, ut nullius in verba auctoris iurare velim; sed quae mihi magis probabilia videantur, ea maxime complectar, siue ab Aristotele, siue a Platone, siue a quovis alio dicantur; quae vero minus probabilia, rejiciam... anteponendum est studium veritatis, opinioni de alterius auctoritate temere sumptae» (34). Solamente ante la Fe Católica rinde Fox su criterio: «Nos tantum diuinis et Ecclesiae catholicae testimoniis fidem adhibemus, eanque tanquam certa, ac stabilia oracula amplectimur, et

(32) Tengo a la vista dos ediciones: una de Amberes, «apud Gerardum Spelmannum», de 1556; y otra «Witebergae, Sumptibus haeredum Bartolomaei Vogelij et Andreae Hoffmanni», de 1594. Ambas son de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, Sigs.: R-IV-10-13 la primera; y L-17-88 la segunda. Para las citas y referencias utilizaré siempre la segunda.

(33) El prefacio, en la edición citada y que utilizo, no lleva foliación. Lo transcrito está en la última página del prefacio.

(34) Páginas 4 y 5. Ed. cit. Lib. I, cap. I.

tuemur. Philosophorum autem sententias eatenus sequendas esse arbitramur, quatenus eorum doctrinae sunt consentaneae» (35).

Lo más interesante de la doctrina filosófica de Fox puede reducirse a lo que sigue:

La Filosofía tiene como objeto todo lo que puede conocer el hombre, sea material o inmaterial; y como fin, proporcionar noticia de las cosas. La Filosofía se divide así: Moral, que versa sobre los actos humanos; y Filosofía Natural, que contempla la realidad; y, a su vez, abarca tres partes: estudio de lo espiritual, cognoscible tan sólo por el entendimiehto (Teología), de las magnitudes (Matemáticas) y de los cuerpos (Física).

Doctrinas cosmológicas.

La Física es la ciencia que enseña las causas, principios, efectos y fuerzas de los cuerpos. Su fin es dar razón de la entidad de los cuerpos por sus causas y principios. Su objeto es el cuerpo natural, no el cuerpo móvil. Como método propio, la Física va desde los principios comunes a las causas próximas de las cosas. Son principios comunes: los axiomas (De la nada, no se hace nada. Lo que se hace, en el tiempo se hace. Etc.); definiciones (v. g.: Principio es aquello de lo que algo se hace en primer término, y, a su vez, él no es hecho de nadie. Etc.); hipótesis (por ejemplo: Los principios siempre permanecen del mismo modo. Lo singular es cognoscible por los sentidos, y lo universal, por la mente. Etc.).

El primer principio de las cosas es la naturaleza. Por este nombre se significa la fuerza o actividad que hace las cosas llamadas naturales. Platón cree que esa fuerza que hace todas las cosas es el alma del mundo, que reside en cada uno de los séres. En cambio, Plotino piensa que el alma del mundo produce la naturaleza. Aristóteles y Cicerón, viendo que la naturaleza lo hace todo sabiamente, la atribuyen uso de razón. Aristóteles distingue dos naturalezas: la primera, el primer motor; y la segunda, el principio y motor interno de las mismas cosas, causa intrínseca de su generación, corrupción o cualquiera otro movimiento que en ellas se dé; y de que permanezcan en la esencia que poseen. Si se toma la palabra naturaleza en este último sentido, algo intrínseco al sér, Platón y los académicos llamarán naturaleza al alma del mundo.

(35) Página 5. Ed. cit. Lib. I, cap. I.

Se dice que la naturaleza es principio de las cosas en cuanto que existe un principio incorpóreo y eterno de las mismas cosas, al cual Platón le llama artífice del mundo, y Aristóteles, primer motor.

Este Sér existe, y es único. Lo enseña la Revelación; y, también, lo demuestra la razón. En efecto: Si al principio se movía el mundo, alguien distinto de él tuvo que ser causa de este movimiento: pues es un axioma que nadie, no siendo sér animado, puede ser causa del propio movimiento. Este último motor ha de ser inmóvil: porque la serie infinita de motores mutuos no puede, ni existir, ni concebirse siquiera. Este Sér, principio supremo de todas las cosas, es Dios, cuya existencia han conocido todas las naciones sin otro maestro que la misma naturaleza.

El segundo principio de las cosas es lo que llamaron, Platón alma del mundo y Aristóteles naturaleza segunda: esto es, la causa interna e íntima a los séres que les da la fuerza que les conserva y que se manifiesta en su respectiva entidad. Por razón de este principio se pueden llamar las cosas cuerpos naturales, entendiendo por natural lo que tiene en sí mismo su causa, lo que es como artífice de sí mismo, para distinguirle así de lo que tiene en otro la causa eficiente. Para Platón el principio del movimiento de las cosas está en la materia, con Dios y el alma del mundo. Para Aristóteles el principio del movimiento de las cosas está en la materia y en la forma, y en el primer motor, Dios. Para la Filosofía Cristiana, dice Fox que, aunque Dios es también principio primero de las cosas, no se le atribuye otra acción en el comienzo del ser del mundo que la moción y disposición de éste.

Los primeros principios de las cosas son: para Platón la materia, la idea y Dios; y para Aristóteles la materia, la forma y la privación. Para hacer en realidad algo es preciso: un sujeto o materia, un eficiente y una forma que el eficiente produzca en la materia: luego los principios de las cosas han de ser tres. Para nosotros los cristianos, el primer principio de todas las cosas es uno sólo, Dios: porque Él, por su voluntad y sin sujeto preexistente, lo creó todo, así la materia como la forma.

Para Platón y Aristóteles, la materia es un receptáculo incorpóreo que posee facultad natural para recibir en sí diversas formas. No es cuerpo, que si lo fuera no podría recibir la forma de otro cuerpo; carece de todo accidente, pues si tuviera alguno sería accidente; posee aptitud para recibir en sí infinitas formas; su duración es infinita; es ingenerada, incorruptible, sujeto común de cuantas cosas son hechas; y

siempre está unida a alguna forma. Es, pues, la materia el sujeto primero de que se hace cuanto es hecho, y el término en quien se resuelve y transforma cuanto deja de ser; algo siempre uno y constantemente idéntico. La materia no la conocemos por los sentidos, sino por el entendimiento; y subsiste aun cuando quitemos del cuerpo todos los accidentes, como el último sujeto que a todos éstos sustenta. Es necesario admitir la materia: porque si ella no existiera, cuanto se hace sería hecho *ex nihilo*. Según Aristóteles, la materia puede ser primera y segunda. La materia primera es el receptáculo común de todas las cosas; y, tanto según Platón como según el Estagirita, esta materia primera es eterna, inmutable en cuanto a su potencia, ingenerable e incorruptible. La materia segunda es el sujeto de cada cuerpo singular en cuanto distinto de la materia primera, no por su esencia y propiedades, sino por estar concretado y determinado en un cuerpo y no en otro. Así coinciden respecto a la doctrina sobre la materia Aristóteles y Platón. Como filósofo cristiano no admite Fox que la materia sea ingenerada, incorruptible e infinita. Sólo es inmutable y eterna en cuanto a la naturaleza, a poder recibir siempre formas nuevas y diversas.

El segundo principio de las cosas, para Platón es la idea y para Aristóteles, la forma. La idea, según Platón, es distinta de las cosas; y reside en la mente divina como ejemplar de las mismas cosas. En cambio, la forma aristotélica es algo intrínseco al sér de la cosa y constitutivo de la entidad de ésta. Para Platón las ideas, en cuanto existen en la mente divina, son eternas, tienen virtualidad productora, y están libres de toda materia. Nuestras ideas empero, son corpóreas e ineficaces por sí mismas para la operación. La idea platónica es como una sigilación de la materia, como una aplicación a ésta del ejemplar del hombre o del caballo, que existe en la mente divina. El mismo Dios es quien realiza esta sigilación al producir las cosas. La forma peripatética es un principio interno y constitutivo del sér, que concreta la naturaleza primera, vaga e indeterminada de suyo, a cierto género. Las ideas platónicas no pueden separarse de las formas de las cosas corporales, son como los géneros que se extienden en diversas especies. Aristóteles afirma la existencia de una forma divina, de la cual proceden todas las demás. Difieren, pues, respecto a este punto Platón y Aristóteles en que para el primero las ideas separadas son los ejemplares de las cosas factibles; y, unidas a la materia, las ideas producen, como efecto, las formas de las mismas cosas; mientras que para el Estagirita, las formas singulares son prin-

cipios constitutivos de las cosas. Coinciden ambos filósofos en sostener que unidas la materia y la forma resulta el sér substancial de cada cosa. Según la Filosofía Cristiana no se puede considerar a la forma como principio de las cosas: porque no es la forma quien se une por sí a la materia y constituye al-sér, sino que el principio primero de las cosas, esto es, quien verdaderamente las produce, uniendo la materia y la forma de los séres que constan de ambos elementos, es Dios, quien, además de producir los séres, les conserva en la existencia que les da.

El tercer principio de las cosas para Platón es Dios, por quien son hechas todas ellas como por causa arquitectónica o eficiente, siendo El quien da forma a la materia, imprimiéndola en ésta a modo de imagen que imita la idea, ejemplar eterno existente en la mente divina. Para Aristóteles el tercer principio de las cosas es la privación: porque siendo contrarios los principios de las cosas, para que exista uno de ellos y comience a ser una cosa determinada, debe desaparecer previamente lo que es contrario a todo esto. Cree Fox que la privación, en cuanto algo meramente negativo, no puede ser principio de cosa alguna; y que solamente es admisible la doctrina aristotélica en cuanto que es necesario para que una forma comience a existir que desaparezca antes la forma contraria. Para Fox la privación es un principio accidental del sér, algo que, al carecer de forma, da ocasión para que se introduzca una forma en el sujeto o materia de quien se trata; pero no puede admitirse que la privación sea principio de las cosas como lo es la forma, ya que la privación nada hace en la cosa, y solamente es una entidad mental. Platón no considera a la privación como uno de los principios de las cosas. En este punto no es fácil armonizar a ambos filósofos. Asegura Fox que la doctrina que sobre este particular acaba de exponer es del todo conforme con la Fe Católica: porque si se admitiera que la privación es verdadero principio de las cosas, se incurriría en el error de establecer dos supremos principios de los séres, uno bueno y otro malo, error propio del dualismo maniqueo.

Los primeros principios de las cosas pueden ser intrínsecos y extrínsecos a las mismas. Son extrínsecos los que tienen virtualidad eficiente, como Dios y la naturaleza primera. Son intrínsecos los que constituyen la misma cosa: la materia y la forma. En los principios intrínsecos, además de su entidad de constitutivos de las cosas, se puede considerar cierta virtualidad o razón eficiente; y en este sentido, además de principios, son causas.

El principio y la causa, aunque se suelen tomar como aquello *a quo primum aliquid fit*, se distinguen mutuamente: 1.° Porque el principio es cierto origen común y primario de la cosa, mientras que la causa es la razón particular y propia de la cosa ya hecha y existente. 2.° Porque, como advierte Aristóteles, el principio es lo que mueve primeramente y *per se* en la realización de las cosas, mas sin confundirse con el sér de éstas, mientras que la causa mueve secundariamente, y se confunde e identifica con estas mismas cosas. Sólo Dios es principio de las cosas; la materia y la forma son causas de las mismas cosas. Es, pues, la causa: «id... a quo quicquam secundo fiat» (36).

Para Platón y Aristóteles la causa puede ser: propia, necesaria para la existencia de la cosa; y accidental, de la que no se sigue necesariamente el efecto. Una y otra pueden ser: eficiente, material, formal y final.

Causa eficiente es aquella por quien se hace algo. A su vez, puede ser: primera e infinita, Dios; segunda y finita, la naturaleza; adyuvante, que, aunque nada hace por sí sola, unida a otra contribuye a la acción; instrumental, que obra a impulso del eficiente; y eficiente por sí, la que obra y produce el efecto inmediatamente y sin el concurso de otra alguna. Todos los géneros o modos de causa eficiente se reducen a seis: hado, providencia, fortuna, naturaleza, arte y voluntad.

¿Existe el hado? Sí, para los estoicos, que creen que el hado lo hace todo. No, para los académicos y los peripatéticos, para quienes solamente la naturaleza posee actividad.

La providencia fué admitida por Platón, quien se la atribuyó a Dios como virtualidad necesaria para la operación; distinguiéndola en: providencia común, propia de Dios; y menos común o de las inteligencias celestes y de los demonios que administran la parte inferior del mundo. Aristóteles sólo se refirió a la providencia para atribuirla al mundo o esfera humana excluyendo de ella el mundo inferior o sublunar. Es mucho más conforme con la doctrina católica esta sentencia de Platón que la de Aristóteles.

La fortuna es para ambos filósofos causa accidental de lo que ocurre fuera de la intención del eficiente. Los cristianos, que creen que todo acontece según la Providencia Divina, no pueden admitir la fortuna ni el acaso.

(36) Libro I, cap. IX, pág. 52. Ed. cit.

La naturaleza es causa eficiente: porque lo que se hace por fuerza y virtualidad natural se dice hecho por la naturaleza. De este principio procede todo, lo corpóreo y lo incorpóreo.

El arte es principio eficiente en los efectos del ingenio humano; y puede ser liberal o mecánico, según suponga predominio de la actividad mental o corporal.

La voluntad es causa eficiente, porque es libre.-A este género corresponden las acciones buenas, a menos que sean hechas por el hombre violentado, coaccionado.

La causa material experimenta la acción del eficiente; y es aquella de la cual el eficiente hace algo. Esta causa sólo tiene una modalidad: recibir la acción del eficiente.

Causa formal es la introducida por el eficiente en la materia, y da nombre al efecto. Puede ser: forma sustancial, si da a las cosas su naturaleza propia; y forma accidental, si sólo altera el sér del sujeto.

Causa final es aquella en atención a la cual se hace algo. Puede ser: causa final extrema o última, y causa final media en relación a la última.

El orden según el cual actúan estas causas es el que sigue: La causa eficiente concibe el fin; para lograrle obra sobre la materia, introduciendo en ella la forma; y, por último, alcanza el fin intentado. Este orden es aplicable a la naturaleza, pero no a Dios.

En la formación de las cosas, además de los principios y causas estudiados, se dan ciertas como causas accidentales a la naturaleza que se forma: el movimiento, el tiempo y el lugar. Es, pues, necesario analizar estas causas accidentales de las cosas.

En las cosas se da movimiento, esto es, mudanza. El principio del movimiento es Dios o el alma y el mismo movimiento, las cosas movidas. Para Aristóteles, el movimiento es el acto de la cosa movible en cuanto tiene potencia movible. Contraria al movimiento es la quietud, esto es, la persistencia de las cosas en su actualidad. En el movimiento hay que distinguir tres términos: el término en el cual principia, el término en el cual finaliza, y el término que media y debe atravesarse entre el comienzo y la finalización del mismo movimiento. Las diversas clases de inmutaciones de las cosas dan las diversas especies de movimientos. Si las cosas van a su comienzo o nacimiento, se tiene la generación; si a su fin y extinción, la muerte; si a su incremento, el aumento; si a su decrecimiento, la disminución; si a la mudanza de las cualidades, la alteración; y si al paso de un

lugar a otro, la mudanza local. Estas seis especies de movimiento se reducen a tres: movimiento sustancial (nacimiento y muerte); movimiento cualitativo (alteración y moviniento local); y movimiento cuantitativo (aumento y disminución). Todas estas clases de movimientos requieren sucesión de tiempo en un mismo sujeto. El movimiento puede ser, asimismo: natural, si a él impulsa la naturaleza del sujeto que se mueve; violento, el que procede de una fuerza extrínseca al sér que se mueve; animal, el que procede de un principio intrínseco al sér que se mueve; y voluntario, el que espontáneamente realiza el hombre. En el movimiento hay que distinguir: el motor, el sujeto movido, el comienzo del movimiento, el fin al que el mismo movimiento tiende y el tiempo que requiere. La quietud, lo contrario al movimiento, puede definirse: la constancia en la posesión de la forma adquirida. Deben distinguirse en la quietud cinco especies, correspondientes a las cinco clases de movimientos señalados. Así hay quietud o permanencia en cuanto a la forma sustancial (generación y muerte), a la cantidad (aumento y disminución) y a la cualidad (alteración y movimiento local). Platón admite las mismas formas de movimiento; y los tres términos señalados. Establece dos movimientos: El primero corporal, que puede ser: local (traslación y circulación); de las cantidades (aumento y disminución); y de las cualidades. El segundo movimiento admitido por Platón es en cuanto a la esencia, y produce el nacimiento y la muerte de los séres. El movimiento anímico puede ser de dos modos: uno que mueve a otro, pero que no es impulsado por otro, como el movimiento de la mente; y otro que es provocado por otro, y él, a su vez, provoca otro movimiento, como el de los sentidos. La fuerza motriz de los séres no está en las cosas sensibles, sino en Dios, que es el supremo motor. Difieren, pues, Platón y Aristóteles en estos puntos: Platón cree que el movimiento proviene de Dios, en cuya mente están las ideas, y va a la materia. Aristóteles pone la fuerza motriz y el principio del movimiento en las cosas o sujetos. No se debe asentir a ninguna de estas dos opiniones: porque las cosas no tienen en sí el principio del movimiento, a menos que sean animadas, ni debe colocarse la esencia del movimiento en Dios. Dios da, no obstante, a todos los séres la facultad de moverse; pero esta facultad motriz que tienen los séres no es causa, sino efecto del movimiento.

Lo finito es lo que pueden percibir los sentidos. La realidad de lo infinito la colige Aristóteles: de la divisibilidad de la magnitud, pues lo continuo siempre se divide en partes, que, a su vez, son tam-

bién divisibles; de la sucesión constante del tiempo, en curso perenne; de la incesante generación de las cosas; del conjunto de las cosas finitas, que ha de ser de naturaleza contraria a la finitud, porque si todas las cosas mundanas son finitas, es necesario llegar a un infinito que las abarque a todas; de la ilimitada capacidad intelectiva de la mente humana, pues pudiendo extenderse a más, no puede terminar en lo finito, sino que supone lo infinito.

Lo infinito es para Aristóteles aquello de tal magnitud que aunque algo conozcamos de ello, siempre nos resta algo que conocer, y que no puede ser aprendido por un mismo conocimiento. Para el Estagirita lo infinito está en la magnitud o cuantidad, no en la esencia de las cosas; y, por esto, las cosas sensibles no son infinitas en acto, sino sólo en potencia. Es infinita la magnitud o cuantidad continua, porque es divisible; y la discontinua, porque si se la van agregando partes, es susceptible de aumentar hasta lo infinito. Según Aristóteles ninguna cosa sensible es finita, aunque puede serlo en el sentido explicado. Platón, aunque oscuramente, cree que lo infinito está en constante divisibilidad o potencia de divisibilidad de las partes de las cosas sensibles. En acto coloca lo infinito en las ideas y en el sér inmóvil, en Dios, así como Aristóteles le coloca en el primer motor. Evidentemente convienen en esto ambos maestros. Fox entiende que lo infinito está en Dios, no por la magnitud, sino por su esencia, su inteligencia, etc. En los demás séres no puede ponerse lo infinito; y si se pusiera, ya, sólo por estò, no sería infinito.

Para Aristóteles el lugar es la superficie externa que circunda los límites de las cosas: es algo externo a las cosas que las envuelve y contiene como un recipiente infinito. El lugar, no obstante, no es cuerpo. Dos cuerpos no caben en el mismo lugar, ni éste se mueve a la vez que el cuerpo, ni es causa del movimiento de los cuerpos. Puede distinguirse un lugar común a todas las cosas, porque las contiene a todas; y un lugar propio de cada cosa, que contiene inmediatamente a cada cosa. Hay un lugar natural para cada cosa: el que la contiene según la exigencia del sér de la misma cosa, como la tierra a los cuerpos graves y el aire a los leves; y un lugar violento: el que las contiene contrariando la realidad de las mismas cosas. Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio pensaron que existía el vacío. Lo contrario sostuvieron Platón y Aristóteles. La experiencia confirma y la razón demuestra esta tesis, pues si existiera el vacío absoluto no se daría el movimiento: porque en la nada, esto es, en el vacío absoluto, no hay intervalos, y el movimiento requiere intervalos; y porque si exis-

tiera el vacío, el movimiento sería instantáneo, por la carencia de intervalos, y el movimiento siempre requiere alguna sucesión. Platón llamó lugar a lo corpóreo y material en cuanto que importa capacidad y potencialidad para recibir algo; pero ha de creerse que al proceder así sólo empleaba una metáfora. Sobre toda esta materia trató Aristóteles mucho mejor que Platón. Ambos coinciden en rechazar el vacío absoluto. Esto es, también, lo conforme con la doctrina cristiana, según la cual la virtud divina todo lo llena y penetra, y está en todas partes.

Según Aristóteles el tiempo es la medida del movimiento distinguida según el antes y el después. El tiempo, lo mismo que los números, no se identifica con aquello de lo cual es medida, esto es, con las cosas temporales. El antes y el después son como las partes del tiempo en cuanto que la razón distingue en éste dos intervalos, llamando antes al que ya pasó, y después al que le sigue. Entre ambos intervalos está el presente, indivisible, como el punto respecto a la línea, que no es parte del tiempo, sino término del mismo, y lo que separa el antes y el después. El tiempo no contiene a las cosas temporales como el lugar contiene a los cuerpos. Lo característico del tiempo es la razón de sucesión en las partes del sér, unidas por la permanente sucesión que distingue los intervalos de la sucesión en precedentes y siguientes. Distínguese la sucesión de los tiempos por el movimiento de los cielos: porque este movimiento está patente y es fácil, por tanto, para ser considerado como medida. De este modo distinguimos en el tiempo el pasado, el presente y el porvenir, que, aunque en sí estén siempre conexos, la razón los distingue, no obstante. Unido el tiempo a los movimientos celestes, es eterno, continuo e infinito en cuanto que la sucesión que él importa es perpetua. La eternidad es el tiempo eterno. No obstante, se diferencian lo eterno y lo temporal: porque lo eterno no supone mutación alguna en las cosas, pues en la eternidad el sér siempre dura; pero el tiempo, en cambio, supone mutabilidad en las cosas, porque implica sucesión. Para Platón el tiempo es la imagen de la eternidad inherente a las mudanzas de las cosas mundanas. La eternidad está en Dios y en las inteligencias, porque poseen duración perpetua y constante. El tiempo está en las cosas corpóreas y mutables; y, por esto, comenzó a ser con el mundo y es eterno como éste. Las cosas inteligibles son eternas: porque su duración es inmóvil, en su existencia no puede distinguirse intervalo alguno, y siempre duran en un presente continuo. Al contrario, en los cuerpos existe mutabilidad esencial, y en su dura-

ción cabe distinguir y separar intervalos. Es la eternidad la duración que se extiende a todos los tiempos, que no está sujeta a cesación, y que sólo tiene el instante presente. Las mudanzas de los astros son la medida del tiempo. La idea de la eternidad es como el ejemplar del tiempo, imagen de la eternidad. De esta síntesis de las doctrinas académicas y peripatéticas respecto al tiempo y a la eternidad consta que en esto coincidieron Platón y Aristóteles. Según el Cristianismo, el tiempo y la eternidad no pueden identificarse. El tiempo comenzó con el mundo; y fué hecho, por lo tanto, por Dios lo mismo que el mundo. No es posible, por consiguiente, que el tiempo sea eterno. La duración perpetua y constante, que se llama eternidad, conviene a Dios. A los demás séres, aunque sean los ángeles, no se les puede atribuir la eternidad, porque su duración tuvo principio; esta duración debe llamarse evo.

Antes de ocuparse de cada uno de los séres corpóreos trata Fox del compuesto de todos ellos: del mundo. Según Platón el mundo fué hecho por Dios *ab aeterno*. Aristóteles afirma claramente que el mundo es eterno. Ambos filósofos coinciden en considerar eterno al mundo; pero discrepan en que Aristóteles le supone en absoluto eterno, mientras que Platón, aunque piensa que el mundo es eterno, cree que es hecho y que recibe el ser de Dios. La Filosofía Cristiana rechaza terminantemente la eternidad del mundo, apoyándose para ello en las Sagradas Escrituras y en argumentos racionales. La misma razón hay para sostener que el mundo es eterno que para sostener que lo son sus partes; éstas no son eternas, pues desaparecen constantemente: luego tampoco lo es el mundo. Este es sér compuesto, pues es corpóreo; pero no puede componerse a sí propio, pues nadie se hace a sí mismo: luego ha debido ser hecho por otro sér: luego no es eterno, porque ha debido proceder de su causa. La doctrina platónica: el mundo ha sido hecho desde la eternidad, es absurda: porque todo lo que es hecho supone transmutación sucesiva, temporal, y sin ella no podría ser hecho. Para Aristóteles la esencia del mundo es diversa según se trate del mundo superior o del inferior, llamado sublunar. La primera es inmutable, porque es eterna; pero la segunda, la de los elementos, es mutable y caduca. El mismo criterio sustenta Platón. Fox cree que la misma es la naturaleza del mundo superior que la del inferior.

Según Platón el mundo es uno, porque su ejemplar y arquetipo es uno. Según Aristóteles el mundo es también uno, porque de otro modo en él existiría confusión.

Platón y Aristóteles están conformes en que el mundo es finito. Como cuerpo finito, el mundo ha de tener alguna figura. ¿Cuál? La redonda, para uno y otro maestro. Razones. Para Platón: porque así el movimiento del mundo es más análogo al de la mente, el cual parte de ella y vuelve a ella; y el mundo fué hecho a semejanza de la idea. Para Aristóteles: porque la naturaleza del mundo es simple; y, por consiguiente, le corresponde el movimiento más simple, el circular. A juicio de Fox demuestran la redondez del mundo los hechos sin necesidad de los razonamientos de Platón y Aristóteles: el declive del cielo, la navegación, el movimiento de las estrellas, la variedad de las horas, la salida y puesta del sol, y la redondez de la sombra proyectada por la luna en menguante.

Para Platón el mundo es un sér animado: porque se mueve con movimientos internos, pues fué hecho a imitación de un ejemplar animado; porque es mejor estar animado que no estarlo; y porque produce otros muchos séres. Más aún: para Platón, el mundo, no sólo es un sér animado, sino que es un animal, con cuerpo y alma o principio vital. Aristóteles, aunque no habló del alma del mundo tan claramente como Platón, sin embargo, atribuye al mundo propiedades de los animales: arriba, abajo, derecha, izquierda. Discrepan, no obstante, ambos filósofos en que para Platón el alma del mundo se halla en todo él y mueve todas sus partes; y Aristóteles coloca el alma del mundo en los cielos, desde donde dice que ella acciona sobre todas las partes del mundo, aunque no todas son igualmente animadas. Según la doctrina cristiana, el mundo no es sér animado. Como en él todo es hecho por Dios y regido por la Providencia Divina, es inútil suponer alma en el mundo.

El cielo, con todos sus elementos, se mueve con movimiento circular, porque es redondo, como lo indican los hechos: la mutación de lugar de las estrellas, etc. La tierra está fija. En esto coinciden Platón y Aristóteles. Según Fox todo ello está conforme con las enseñanzas de las Sagradas Escrituras.

Después de considerar al mundo en general, estudia Fox las dos grandes partes del mundo: la celeste y la terrestre, para armonizar respecto a ellas la doctrina de Platón y la de Aristóteles. Así se ocupa de los meteoros, metales, fósiles, plantas, animales, del cuerpo humano, etc. Yo omito todo esto, porque evidentemente es ajeno a la Filosofía. Por último, al final de la obra, desarrolla Fox la doctrina sobre el alma.

Doctrinas psicológicas.

Es indudable la existencia del alma: porque vemos que hay cuerpos que se mueven a sí propios; y, como ningún cuerpo se mueve a sí mismo, la causa de este movimiento interno no puede estar en el cuerpo, sino que ha de hallarse en un principio o fuerza interna al sér. que se llama alma.

Muchas son las opiniones sobre la esencia del alma. Platón, en el *Timeo*, la define como esencia inteligible, movible, semejante a los números, concepto de algún modo compuesto, y que se mueve a sí misma. Es decir, el alma es una esencia unida al cuerpo animado, que le mueve y vivifica, de naturaleza inteligible e incorpórea, y con armonía semejante a los números. Posee el alma doble realidad: una inteligible e individual en sentido pitagórico; y otra sensible y divisible. De aquí que la naturaleza del alma sea intermedia entre ambos extremos: parte inteligible, y parte sensible y adherida al cuerpo. El alma tiene movimiento propio, no local, sino el de acción sobre el cuerpo.

Aristóteles describe al alma de dos modos. Primer principio por el cual vivimos, sentimos, nos movemos y primeramente entendemos. Esta definición está tomada de los efectos o acciones del alma. En segundo lugar la define como *entelequia*; esto es, como acto primero del cuerpo orgánico y que tiene facultad para vivir. Es, pues, el alma la forma primera o sustancial del cuerpo apto para vivir, que hace al cuerpo sér animado.

Convienen, pues, Platón y Aristóteles en cuanto a la esencia del alma en asegurar que ésta no es cuerpo. Diferénciase según el punto en que respectivamente se colocan al estudiar el alma: Platón considera la esencia del alma, pues la hace de naturaleza inteligible y semejante en esto a los números y armónica por sí; mientras que Aristóteles se fija en lo que está más a la vista, y considera al alma como forma del sér organizado y viviente.

Galeno creyó que el alma es el temperamento del cuerpo, resultante de la combinación de los humores y de los cuatro elementos según cierta proporción, como lo confirman algunos hechos fisiológicos: las enfermedades cerebrales, etc.

En la definición que Platón da del alma halla Fox dos errores: que las supone a todas de naturaleza inteligible, esto es, inmaterial, si, como debe, tal definición ha de ser aplicable a todas las almas;

y que hace a la esencia divina origen de todas las almas, con lo cual incurre en el error de la transmigración.

La definición del alma según Aristóteles: acto primero del cuerpo orgánico que tiene facultad para vivir, es aplicable a todas las almas; pero tiene, no obstante, los inconvenientes que siguen: 1.° Es oscura. 2.° Si el alma es acto primero del cuerpo, será inseparable de éste; y esto es falso respecto al alma racional humana. 3.° Se explican en tal definición los efectos y actos del alma, pero no su esencia.

La noción del alma dada por Galeno, es totalmente inadmisible: porque, según ella, el alma sería cuerpo, y si el alma naciera de la combinación de los elementos y humores del cuerpo humano, no podría imperar a éste y cohibir sus ímpetus, contra lo que es evidente, pues tendría que ser precisamente resultado de tal combinación; y porque, como la combinación de los humores y el temperamento es algo accidental y separable del sujeto humano; si el alma consistiera en dicha combinación y temperamento, podría separarse del cuerpo sin inmutación sustancial de él, y sería un mero accidente.

Fox define el alma humana de este modo: «Animam ergo incorpoream quandam essentiam, vitam, ac sensum, eumque perfectum, aut inchoatum animatis corporibus tribuentem definire possumus» (37). Es, pues, el alma una esencia incorpórea que da vida al cuerpo. Esta noción está de acuerdo con las Sagradas Escrituras.

En el *Timeo* enseña Platón que el alma del mundo es una, producida por Dios a la vez que el mundo y desde toda la eternidad. De esta alma universal del mundo proceden las almas individuales de cada uno de los séres animados, las cuales son de la misma esencia o naturaleza que el alma universal. Aristóteles indica que en cada uno de los séres animados existe una alma que consta de varias fuerzas, productoras, a su vez, de diversas acciones por medio de los varios miembros del organismo. Con esta sentencia está conforme Platón, asegurando que en cada sér animado existe un alma. Galeno cree que en el animal existen variedad de almas: pues, siendo unas llevadas por la ira y otras por el apetito, deben ser diversos los principios o almas de donde proceden estos actos. Para la Filosofía Cristiana existe un alma sola en cada sér animado: porque ella es forma, y en cada sér no puede haber más que una forma, ya que son incompatibles en el mismo sér la pluralidad de formas. Además, en muchos lugares ense-

---

(37) Libro V, cap. I, pág. 404. Ed. cit.

ñan las Santas Escrituras que en cada uno de los séres vivientes no hay más que una alma.

Cree Fox que la opinión platónica de ser el cuerpo anterior al alma se ha de entender respecto a cada uno de los séres animados; pero no respecto a la totalidad del mundo, pues en orden a todo el mundo nunca ha existido separación entre el alma y el cuerpo. Las almas particulares las hizo Dios en cierto número, que ni aumenta ni disminuye. Dios une esas almas a sus respectivos cuerpos en el tiempo. Aristóteles no habló claramente de esta cuestión; pero, como, según él, el mundo es eterno y en el mundo siempre existen séres animados, se ha conjeturado que, de acuerdo con Platón, pensó que las almas eran eternas. Así lo han asegurado algunos intérpretes del Estagirita, afirmando que en nuestra alma, el entendimiento agente proviene de una inteligencia universal difundida por todos los hombres, mas pensando, también, que el alma sensible procede de la conexión del alma con el cuerpo. Así, pues, parece que Aristóteles está conforme con Platón en que la mente, el alma racional, procede en el hombre de un principio extrínseco a él; y el sentido, el alma sensitiva, de la unión de alma con el cuerpo. Según la Santa Biblia todas las almas tienen el mismo origen que el mundo: todas son creadas por Dios, e introducidas en sus respectivos cuerpos una vez que éstos se hallan formados.

Según Platón, como el alma es simple e incorpórea, al unirse al cuerpo, no puede mezclarse con él: pues lo incorpóreo no puede mezclarse con lo corpóreo. Por esto, para Platón el animal no es un compuesto de alma y cuerpo, sino que en él hay alma y cuerpo, siendo aquella el principio que rige a éste. Aristóteles, en los libros *De anima*, nada afirma sobre esta materia. Fox, aunque dice de esta cuestión que «Est et aliud maxime cognitu difficile, quod vix vnquam satis percipi potest, quonam modo anima sit corpori immersa» (38), cree que el alma, siendo de diversa naturaleza que el cuerpo, no puede mezclarse ni identificarse con él, aunque constituye con él un mismo sér, dotado de varias potencias, y en el que la parte corporal y sensible influye en la intelectual e inmaterial.

El alma puede ser racional o irracional; y esta última puede ser absolutamente irracional o sólo irracional con irracionalidad incoada. A la misma alma puede distinguírsela en vegetativa, apetitiva, sensitiva, motriz respecto al movimiento local, y racional; todo en cuan-

(38) Libro V, cap. III, pág. 416. Ed. cit.

to que en el alma existen fuerzas y principios correspondientes a los órdenes expresados. El alma vegetativa y apetitiva es propia de todo sér viviente, aunque no sea sensitivo; el alma motriz y sensitiva es peculiar de los animales; y el alma racional, del hombre. Estas fuerzas del alma están, unas en unos vivientes, y otras en otros; pero todas se hallan en el hombre. Platón distingeu tres almas o fuerzas anímicas: la razón, característica del hombre, que reside en el cerebro: la ira, propia de los animales, en el pecho; y el apetito, común a todos los vivientes, en el corazón. Aristóteles coincide con su Maestro en esta distinción en cuanto a las fuerzas del alma, aunque disiente de él en que asegura hallarse el alma en todo el cuerpo. La doctrina cristiana no discrepa en esto de la de ambos filósofos clásicos.

El fin del alma vegetativa es conservar el cuerpo. El instrumento o fuerza que logra la acción característica de la vida vegetativa es el calor: cuando él existe, los vivientes vegetan, y cuando desaparece, mueren. Este calor no es igual en todos los vivientes, sino mayor en unos que en otros. También es necesaria para la vida vegetativa la humedad. Por las cualidades contrarias: el frío y la sequedad, desaparece la vida. Según Aristóteles son tres los fines de la vida vegetativa: conservar el cuerpo, aumentarle y reproducirle.

La facultad de alimentarse es la que da al cuerpo vivo el sustento congruente que le es necesario. Su efecto es la nutrición, que consiste en la transformación del alimento tomado en parte de la sustancia del sér viviente. Por la alimentación el sér vivo repara las pérdidas del calor que supone la vida. Este alimento debe ser, por sus elementos componentes, adecuado al sér viviente. La nutrición se verifica por medio del calor natural del organismo viviente; y contribuyen a ella diversos órganos y funciones del cuerpo.

Otro de los oficios del alma vegetativa es el crecimiento del cuerpo vivo. El crecimiento es la fuerza del cuerpo vivo por la cual llega en tiempo adecuado a la magnitud que le es natural. El crecimiento es consecuencia de la nutrición; y por esto, los órganos del crecimiento son los mismos que los de la nutrición. El modo de verificarse es aumentando en magnitud cada parte del organismo luego que por la nutrición han adquirido lo que les es conveniente.

La tercera fuerza del alma vegetativa es la generación. Esta es la facultad del sér vino por la cual produce otro sér vivo semejante a él.

El alma vegetativa, aunque ejerza todas estas funciones diversas, es una; y no son tres las almas vegetativas que se nutren, crecen y engendran respectivamente.

En cuanto a la esencia y partes o funciones del alma vegetativa, están de acuerdo Platón y Aristóteles.

En nada se opone el Cristianismo a esta doctrina de los filósofos clásicos sobre el alma vegetativa.

La vida, según el parecer de Aristóteles y de otros filósofos, es la acción del alma, por la cual se nutre y desarrolla el cuerpo. La causa de la vida es, pues, el alma. Principalmente, la vida contiene y está constituída por la humedad y el calor adecuados al sér vivo. Estas dos cualidades de la vida se conservan y desarrollan con el alimento conveniente. La muerte consiste en la conclusión del calor y humedad naturales al sér vivo. Entre la vida y la muerte se hallan la juventud y la senectud. Aquella desde el comienzo de la vida hasta la madurez, y ésta desde la madurez hasta la extinción de la vida. Estos dos períodos de la vida se dan en todos los vivientes. La causa y el constitutivo de la juventud y la senectud es el acrecentamiento o disminución del calor natural y característico del sér vivo de que se trata. Con toda esta doctrina aristotélica está de acuerdo el *Timeo* de Platón, aunque no la exponga más que respecto a la naturaleza humana. Nada de esto se halla en oposición con la doctrina del Cristianismo.

La facultad sensitiva del alma es la fuerza o potencia por la que conocemos, mediante algún órgano del cuerpo, las cosas extrínsecas. Sentir es, pues, el movimiento hacia la cosa sensible para conocerla. Sentido es la facultad que conoce las cosas singulares acomodadas a algún órgano corporal. La facultad de sentir es mucho más aguda y perfecta que la facultad vegetativa; y corresponde a todo el compuesto animal, no a una tan sólo de sus partes: el alma o el cuerpo. La sensibilidad nace del alma y se sirve, como de instrumento, de los órganos corporales. De aquí que Platón defina el sentido, en el *Timeo:* la comunicación del alma y el cuerpo. Con esta doctrina está conforme Aristóteles, quien atribuye el sentir a todo el animal. La facultad de sentir procede del alma como de causa motora y eficiente, no del cuerpo. Este se halla respecto a la sensación como causa material. Para que se verifique la sensación es preciso: en el alma la facultad de sentir; en el cuerpo un órgano sensitivo; en lo externo un objeto adecuado al órgano corporal; y en las relaciones del sujeto con el objeto que la facultad orgánica muèva y atraiga al alma, y que se verifique una alteración mutua en el objeto movido y sentido y en la facultad motriz y sensible, de la cual alteración resulta lo que se llama sensación. Sintetizando aún más: cabe reducir a tres los requisitos indispensables para la sensación: objeto, facultad anímica y

sentido corporal. La sensación está propiamente en la alteración o acción mutua del objeto en el órgano sensitivo. Los sentidos hacen esto en parte. Por ello, en parte son facultades activas, en cuanto que perciben las imágenes provenientes de los objetos; pero en parte son facultades pasivas, padecen, en cuanto que experimentan cierta alteración producida por los objetos. Los sentidos no se sienten a sí mismos: pues son instrumentos, y no materia u objeto de la sensación.

¿Cómo se verifica la sensación siendo así que el alma humana es de naturaleza incorpórea y los objetos sensibles, de naturaleza corpórea? En los cuerpos existen tenuísimos espíritus semi-incorporales, formados por los alimentos. Estos espíritus semi-incorporales sirven de medio para que el alma inmaterial conozca los objetos materiales. Verifícase, pues, la sensación mediante los espíritus semi-incorporales de los cuerpos, esto es, de naturaleza intermedia entre lo incorporal y lo corporal, espíritus que nacen de los objetos corporales y que pueden ser conocidos, como imágenes incorpóreas, por el alma espiritual. El alma separada del cuerpo posee facultad sensitiva; pero no siente en acto, es decir, no se dan en ella sensaciones.

Los sentidos son: internos, que se hallan dentro del alma misma y sólo son conocidos por la razón: la fantasía, el sentido común y la memoria; y externos, que comprenden distintos órganos exteriores: el tacto, el gusto, la vista, el oído y el olfato.

Respecto a toda esta materia no hay oposición entre Platón y Aristóteles, ni entre ellos y la Fe Cristiana.

El tacto, sin el cual no existe animal alguno, es la facultad del alma que siente las superficies por contacto con los cuerpos. Su causa eficiente es la facultad sensitiva del alma; su objeto, el cuerpo con todas sus cualidades; su consecuencia el placer o el dolor. Organos por los cuales se verifican las sensaciones del tacto, son las extremidades de los nervios extendidas por toda la carne o superficie del organismo sensitivo. Aristóteles pensó que el origen del tacto estaba en el corazón, de donde proceden los nervios. La doctrina platónica sobre el tacto, expuesta en el *Timeo*, no difiere de la anterior.

El gusto es la facultad del alma que percibe las cosas gustables. El órgano del gusto está en el paladar y la lengua, por los que se extienden los nervios dotados de la facultad de gustar, que trasladan al cerebro, y mediante éste al alma, las sensaciones del gusto. El medio en esta sensación es la saliva, instrumento por el cual se percibe el sabor. Galeno sitúa en el cerebro la facultad perceptiva del gusto.

Platón y Aristóteles la colocan en el corazón. El sabor es la cualidad gustable de algunos cuerpos, por la mezcla de las cuatro cualidades. Los sabores fueron clasificados por Aristóteles en dos géneros simples: dulces y amargos, entre los cuales se dan otras variedades de sabores. La misma división adoptó Platón en el *Timeo.*

El olfato está tan relacionado con el gusto que sin éste no funciona adecuadamente. El olfato es la facultad del alma que percibe los olores de los cuerpos. El órgano de este sentido son las narices. Aristóteles supone en las narices dos pedacitos de carne por los cuales entra el olor en el organismo y pasa después al corazón, donde está la fuerza de este sentido. Platón habla del olfato, en el *Timeo*, con bastante oscuridad; pero también coloca la fuerza de este sentido en el corazón. Galeno sitúa el órgano del olfato en las narices y en el cerebro. El olor es una cualidad secundaria de los cuerpos mixtos, que consiste en cierta exhalación o evaporización originada por el calor. Está, pues, la esencia del olor en cierto vapor desprendido de los cuerpos. En el *Timeo*, clasifica Platón los olores en dos géneros: suaves y molestos. Aristóteles, aunque no da clasificación alguna de los olores, viene a estar conforme, en lo fundamental, con la clasificación de su Maestro. El medio por el cual se conduce el olor a las narices y de ellas al cerebro, es el aire o el agua. El proceso de esta sensación es como sigue: Las narices reciben los vapores exhalados por las cosas dotadas de olor; y, por conducto de ellas, pasan los olores a la parte anterior del cerebro por el orificio que se abre al efectuarse la respiración. La espiración contribuye a esta sensación en cuanto que por ella el cerebro expele los hálitos densos. Por esto la respiración es necesaria para que se efectúe la sensación del olfato. Los olores, ¿son en los cuerpos tal como nosotros los percibimos? En otra forma: los olores, ¿están sólo en los sentidos? En los cuerpos se halla la potencia o facultad de producir el olor; pero éste, sin embargo, se nota por el sentido, y no reside en el cuerpo externo como sensación. Por esto el sentido del olfato es desigual en los distintos animales, según que los órganos de éstos sean más o menos aptos para percibir los olores.

Además del tacto, el gusto y el olfato, sentidos necesarios para la conservación del organismo, Dios dotó a los animales de otros dos sentidos: el oído y la vista, que sirven para el ornato y mayor perfección de estos séres.

El oído es la facultad que percibe el sonido producido por el choque de dos cuerpos. El órgano de este sentido son las orejas

y el cerebro, interviniendo en la audición, como transmisores del sonido, nervios, membranas y varios conductos. El espíritu animal, difundido por los nervios, lleva al cerebro las imágenes de las voces. El medio en esta sensación es el aire, que vibra a modo de ondas concéntricas. También puede serlo el agua, aunque menos adecuadamente, por la mayor densidad de este elemento. El objeto de este sentido es el sonido causado por los cuerpos, que, si procede de la boca de los animales, se llama voz. Para que se produzca el sonido son necesarios tres requisitos: dos cuerpos sólidos, choque entre los mismos, y difusión por el aire del estrépito producido por este choque. El sonido puede ser grave y agudo, según que impresione leve o vehementemente al oído. El proceso de esta sensación es el siguiente: Producido el sonido por el choque de los cuerpos, se extiende por el aire; penetra por los oídos, mueve el tímpano, y pone en acción a los nervios auditivos, que conducen el sonido hasta el cerebro y la imaginación. Sobre la sensación del oído coinciden totalmente Platón y Aristóteles.

La vista, el más elevado de todos los sentidos, es la facultad del alma sensitiva por la cual percibimos los objetos. Su órgano son los ojos. El medio en esta sensación es el aire lúcido. El objeto, el color. Hay en el organismo dos nervios ópticos que conducen desde los ojos al cerebro el espíritu animal, causa de la visión. Como este espíritu es semi-incorpóreo, fácilmente es impelido por las formas o imágenes de los objetos. Tratando de la vista, en el *Timeo*, supone Platón que en los ojos existe cierta fuerza o virtud lúcida, que se puede llamar espíritu visivo y animal. Esta fuerza se extiende de los ojos al exterior; y, por medio del aire lúcido, lleva la imagen al ojo. Aristóteles quita de los ojos la emisión de los rayos visuales, y piensa que las formas o imágenes de los objetos llegan a los ojos por medio del aire lúcido y se reflejan en el humor tenue de los mismos ojos mediante el concurso de la fuerza o virtud visiva del alma. Fox prefiere en este punto la opinión platónica a la aristotélica, remitiendo a los que ex profeso tratan de óptica la demostración del aserto. La luz necesaria para la visión es algo incorpóreo, proveniente de los astros y que ilumina los objetos. El color, objeto de la sensación de la vista, es la superficie externa del cuerpo visible bañada de luz. Que sea necesaria la luz, que, bañando la superficie del cuerpo, dé origen al color, no se puede dudar, porque todo cuerpo es naturalmente opaco. Es, pues, el color como una llama o fulgor que brota de ciertos cuerpos. Estos son más o menos visibles según que en su superficie penetre y

se adhiera más o menos la luz. Entre los colores extremos, el blanco y el negro, existe una serie intermedia de colores.

En ningún animal hay más sentidos externos que los cinco estudiados. Estos cinco sentidos externos existen en los animales perfectos. Los cinco sentidos dichos corresponden a los cuatro elementos: el tacto, a la tierra; el gusto, al agua; el olfato, al aire; el oído, al aire también; y la vista, al fuego, según opina Platón, aunque Aristóteles entiende que corresponde al agua. La intensidad máxima o mínima del objeto impide la sensación de cualquiera de estos cinco sentidos. Como cada uno de los sentidos tiene un objeto y un órgano peculiares, no puede el uno percibir el objeto del otro. Cada sentido percibe cualidades corpóreas contrarias a sus respectivos objetos, como el ojo las tinieblas, etc. En toda sensación el objeto debe estar a distancia conveniente del órgano. Los académicos creen que en las sensaciones no llegamos a conocer las cosas como son, fundándose en la debilidad e imperfección del conocimiento humano y en el error en que muchas veces incurrimos de hecho. Los peripatéticos juzgan que si se trata de órganos aptos para la sensación, y de objetos adecuados a la misma, podemos conocer la verdad de las cosas. Fox opina que si la sensación es recta y apta, la percepción es cierta y el alma no se engaña por medio de ella; pero que si la sensación no es del modo dicho, es indudable que da lugar a multitud de errores. Los objetos de la sensación son: propios, si corresponden y son perceptibles por un solo sentido, v. g., el color, el sonido, etc.; y comunes, si son cognoscibles por más de un sentido, como la magnitud, la figura, etc. La dignidad y excelencia de los sentidos es desigual, siendo el orden entre ellos, de menor a mayor: el tacto, el gusto, el olfato, el oído y la vista.

Los sentidos internos son cierta fuerza o potencia interna por la cual se disciernen las sensaciones de los sentidos externos. No se puede dudar de la existencia de los sentidos internos en los animales más perfectos, por lo menos: porque si sólo hubiera sentidos externos para percibir las cosas y no existieran sentidos internos, que disciernan las sensaciones, se darían grandísimos errores en los sentidos. No son, pues, el ojo o el oído quienes disciernen los colores o los sonidos, sino una facultad interna. Esta facultad la dividen Platón y Aristóteles en dos: el sentido común o fantasía y la memoria, que, aunque son facultades distintas, corresponden a la misma alma. Fox admite, sin embargo, tres sentidos internos: el sentido común, la imaginación y la memoria.

El sentido común es cierta fuerza o facultad interna del alma que

reúne las sensaciones de los demás sentidos. Es, pues, como el centro que recoge las sensaciones externas, aunque sean distintas y aun contrarias; es la facultad por la cual sentimos que vemos, oímos, olemos, etcétera. La necesidad de admitir el sentido común resalta advirtiendo que no sería posible percibir a la vez sensaciones diversas y aun contrarias si no hubiera un sentido al cual fuesen a parar todas ellas. Los nervios llevan las imágenes de los objetos de las sensaciones de los sentidos externos a la parte anterior del cerebro, que es donde reside el sentido común.

La imaginación es la facultad del alma sensitiva que investiga y reflexiona sobre las imágenes formadas por el sentido común. Reside en la parte media del cerebro. De ella provienen todos los juicios o estimaciones de la parte sensitiva, no sólo estando presentes los objetos, sino aun en ausencia de éstos. De la imaginación procede el instinto de los animales. Su objeto son los fantasmas, esto es, las imágenes de todas las cosas perceptibles por los sentidos. La perfección mayor o menor de la imaginación depende de la mayor o menor existencia de la atrabilis en el animal. De la imaginación nacen las pasiones que se dan en el animal: la ira, el amor, la tristeza, etc.

No es suficiente para la conservación y el perfeccionamiento de la vida de los animales que éstos reciban las sensaciones, es menester, además, que conserven esas percepciones; y para esto sirve la memoria. Puede definirse esta facultad: potencia interna del alma sensitiva que conserva las imágenes de las cosas percibidas. Existe la memoria tanto en los animales irracionales como en el hombre, aunque en éste sea más perfecta que en aquéllos. Comprueba la existencia de la memoria la misma experiencia. El órgano de la memoria se halla en la parte posterior del cerebro, como prueba la experiencia, pues lesionada esa parte, el occipucio, desaparece la memoria. Su objeto es todo lo que ha sido percibido por otros sentidos, externos o inernos. Lo futuro es objeto de la imaginación en el animal irracional, y del entendimiento en el hombre. Lo presente es objeto de los sentidos. Lo pasado lo es de la memoria. Para que exista memoria de algo hay, pues, necesidad de que medie algún lapso de tiempo entre la percepción y su recuerdo. La perfección de la memoria está en relación con el grado de templanza del cerebro, de modo que éste no sea ni excesivamente frío ni excesivamente húmedo. La memoria puede versar sobre las sensaciones pasadas o sobre los pensamientos de la mente: la primera es común a los animales, y la segunda es privativa del hombre. En éste se extiende la memoria al recuerdo

de cuanto alcanza la inteligencia. Para que las cosas inteligibles sean recordadas, deben haber sido observadas previamente por la imaginación, pues todo lo que es objeto de la memoria ha debido serlo antes de la imaginación. De aquí el influjo de la imaginación en la perfección de la memoria. El acto de la memoria se verifica mediante la conservación en ella de las imágenes de sensaciones antes percibidas.

El recuerdo no se distingue de la memoria como de una facultad distinta, sino como la renovación de lo que en parte estaba olvidado, renovación que tiene lugar mediante el auxilio de la reflexión del discurso, etc. Las percepciones sensibles, o se conservan firmemente (memoria), o desaparecen por completo (olvido), o se conservan en parte y en parte desaparecen (recuerdo). Es, pues, éste un término medio entre la memoria y el olvido. El recuerdo es propio de solo el hombre, no de los demás animales: pues como éstos carecen de razón, no pueden servirse de ella para recordar, esto es, para renovar las sensaciones que en parte habían desaparecido de la memoria; y, además, la inducción racional es indispensable para que se verifique la renovación característica del recuerdo. Para que se efectúe éste no hay más que un medio: el uso de un como silogismo, de un discurso.

Platón y Aristóteles enseñaron que el sueño es propio de todos los animales, mas no lo es de todos los séres vivientes; y que no es función ni del cuerpo solo ni del alma sola. Así como la vigilia consiste en el ejercicio de los sentidos, el sueño, que es su opuesto, consiste en la cesación de los actos de los sentidos. Según le define Aristóteles el sueño es cierta afección de las facultades sensitivas, en la cual, adormecidos los sentidos, descansa el animal. El único sentido que no descansa en el sueño es la fantasía: ésta se mueve libremente durante aquella función. El órgano o sede del sueño está en el cerebro, no en el corazón, según creyó Aristóteles: porque, como los sentidos tienen origen en el cerebro, el sueño, que es la cesación de los actos de los sentidos, también debe residir en el cerebro. Esto mismo enseña la experiencia: pues si se carga el cerebro, al punto se presenta el sueño. Según Galeno se origina el sueño en cuanto, por conductos ocultos, ascienden desde el estómago al cerebro vapores húmedos que impiden el ejercicio de los actos de los espíritus sensitivos, quedando el animal sin uso de los sentidos ni de movimiento. Así, pues, la principal causa del sueño es la humedad que se reconcentra en el estómago para la digestión de los alimentos. De aquí que el sueño se presente principalmente por la noche, que es cuando mayor humedad

hay en dichos órganos. En algún sentido también la frialdad es causa del sueño.

Así como el sueño nace de las facultades sensitivas, cual efecto de las mismas, así del mismo sueño se originan y proceden los ensueños. Estos son imágenes que se dejan ver en el cerebro y que son agitadas por la imaginación, que las saca de la memoria. La causa de estos ensueños son los mismos vapores que desde el estómago ascienden al cerebro. Algunos filósofos creen que es posible la adivinación por los sueños mediante una acción sobrenatural, como en los sueños de Jacob, José, Daniel, etc.; pero ninguna adivinación es posible con solas las fuerzas y actos naturales de quien sueña.

Si el animal es sér sensitivo es necesario que esté dotado de una facultad apetitiva. Esta facultad es una fuerza del alma sensitiva que impele al animal a desear o rechazar algo. Esta misma facultad, en algún sentido, puede decirse que existe en todos los séres; pero en el animal se da mediante el conocimiento de los objetos por los sentidos, y el juicio de la imaginación que atribuye a los objetos conveniencia o disconveniencia para el sér apetente. Según Platón, Galeno, etc., el órgano de esta facultad se halla en el corazón. Aristóteles admite asimismo el apetito sensitivo, distinguiéndole en el hombre del apetito racional. El objeto propio de la facultad apetitiva es el bien. Excitante del apetito en todos los animales es la imaginación. De la facultad apetitiva nacen en el alma tres ímpetus: el ímpetu natural o apetito vegetal, que poseen todos los séres vivientes; el ímpetu o apetito sensitivo, propio de los animales; y el ímpetu o apetito racional o facultad apetitiva unida a la razón, exclusivo del hombre. Según Platón, en el apetito sensitivo pueden distinguirse dos partes: irascible, que reside en el corazón y de la que proceden los afectos más turbulentos; y apetitiva, que localiza en el hígado, de la cual provienen otros afectos menos intensos. No obstante, ambas partes son una misma facultad.

Los afectos son ímpetus del apetito sensitivo del alma nacidos de la aprensión del bien o del mal por la imaginación. El proceso de los afectos es el siguiente: Impresionada la fantasía por la presencia de lo bueno, origínanse en el apetito sensitivo los afectos de amor, gozo y deleite. Si lo bueno no está presente, sino que es futuro, nacen los afectos de esperanza y deseo. Si lo que impresiona la imaginación es la presencia de lo malo, surgen el odio, el dolor, el pudor, la vergüenza, la emulación, la ira, la indignación. Si el mal es futuro, el miedo, la audacia y la confianza. Platón y Aristóteles reducen todos

los afectos a dos fundamentales: el deleite y el dolor. Los afectos son algo natural y útil para la vida humana. Los afectos concupiscibles son seis: amor, deseo, gozo, odio, detestación y tristeza. Los afectos irascibles son cinco: esperanza, desesperación, temor, audacia e ira. En cada individuo se adecuan los afectos a su respectiva naturaleza y temperamento.

El deleite, según le define Platón en el *Timeo*, es el afecto del alma irracional adecuado a la naturaleza del cuerpo en cuanto que da a ésta cierta suavidad; o el afecto que percibe lo que es suave al gusto o al tacto. Se experimenta el deleite en los nervios del sentido del tacto o del gusto.

El dolor es el afecto que repugna y ofende la naturaleza del animal. Es lo contrario del placer; y, por esto, se extiende cuanto se extiende el placer.

El amor es el primero de todos los afectos: es el afecto de la facultad apetitiva que busca algún bien por la suavidad con que éste se presenta a la imaginación, bien que el animal desea alcanzar movido por el impulso del corazón. El amor puede ser vehemente o moderado, torpe u honesto; y puede nacer de la naturaleza, de la costumbre o de la razón.

El deseo es el apetito del bien futuro, que se aspira a poseer. Puédesele dividir, lo mismo que el amor, en vehemente y moderado, etcétera.

El gozo es la fruición en la posesión del bien.

El odio, afecto contrario al amor, es el acto del apetito que rechaza aquello que la imaginación ofrece como malo para el animal. Puede ser intenso o remiso, duradero o breve.

La detestación sigue al odio; y de ambos se origina la tristeza o perturbación que mueve gravemente al ánimo y se opone a la delectación, entendiendo esta última, no sólo respecto al tacto, sino respecto a todos los sentidos. De la tristeza nacen otros afectos, como la aflicción, la solicitud, la envidia y la misericordia.

La esperanza es el afecto del alma por el deseo de alcanzar algún bien. Contraria a la esperanza es la desesperación, afecto que nace de la opinión de no lograr algún bien.

El temor es la contracción del corazón por el conocimiento de algún mal que ha de venir o está presente. El temor puede ser de varias especies: pereza, rubor, vergüenza, terror, etc.

La audacia, contraria al temor, es la confianza del ánimo, que nace del conocimiento del bien. En estos afectos se dilata el corazón.

Si el movimiento de éste nace de la creencia de la facilidad de lograr el bien o de superar el mal, ese afecto o pasión se llama audacia.

La ira es la perturbación o el afecto que nace del deseo de venganza o de castigar. Según el sentir de Aristóteles puede ser: ordinaria y cotidiana, que comienza con ardor, mas luego se apaga; y calculadora y constante, que aguarda el tiempo y ocasión oportunos para tomar venganza.

En todo el tratado de los afectos y pasiones no hay disenso alguno entre Platón y Aristóteles, aunque éste los estudia con mayor extensión que aquél.

La cuarta fuerza o facultad del alma es la motriz. En cuanto los cuerpos viven y sienten, se da en ellos algún movimiento. La facultad motriz es aquella fuerza del alma que hace pasar al animal de un lugar a otro. Su fin es la conservación de la salud y la vida del animal. Los instrumentos de la facultad motriz están bien patentes respecto al hombre, aunque no tanto respecto a algunos animales. Por medio de los nervios motores, el alma mueve los músculos y el corazón, éstos mueven cada uno de los miembros del animal y, finalmente, el cuerpo todo. Para realizar estos movimientos se sirve el alma de los espíritus vitales y animales. Aristóteles atribuye el movimiento al corazón. Platón no enseña nada claramente sobre el origen del movimiento. Las causas de éste pueden ser: animales, que en el hombre son la voluntad y la imaginación, y en los brutos la delectación, que corresponde a la voluntad, y la imaginación; y naturales y vitales, aquellas que la misma naturaleza da espontáneamente a los animales por medio de la imaginación o de la voluntad, en el hombre. Las formas del movimiento son variadísimas. El proceso del movimiento es este: Ofrécese al animal un objeto externo, bueno o malo. Conocido este objeto, la facultad apetitiva se inclina a poseerle, si es bueno, o a rechazarle, si es malo. Vienen luego la imaginación, la deliberación, la elección y el consejo respecto al modo de alcanzar lo bueno y de rechazar lo malo. Hecha la elección, el deseo y la imaginación instigan a la facultad motriz; y, puestos en acción los nervios, surge el movimiento del organismo. Esta misma es la razón del movimiento respecto al hombre, sólo que lo que respecto al animal se llama apetito, en el hombre se dice voluntad. En el hombre son voluntarios todos los movimientos, excepto los naturales o vitales, como las palpitaciones del corazón, etc. Muévese el hombre porque la voluntad impera a los nervios y demás instrumentos de la locomoción para que ésta se verifique.

En todo lo que atañe al movimiento, casi no hay disparidad de opiniones entre Platón y Aristóteles (39).

El alma racional es la sustancia o esencia inmaterial que da al cuerpo a quien informa la vida, el sentido perfecto y la inteligencia. En cada hombre el alma racional es única y simple, aunque se halla dotada de varias fuerzas. Que el alma racional sea espiritual lo reconocen acordemente Platón, Aristóteles y la Religión Cristiana. Tiene el alma racional acciones totalmente diversas de las del cuerpo, como son el entender y raciocinar. Aunque Aristóteles dijo que nada hay en el entendimiento que primero no haya estado en el sentido, se ha de entender esto como la afirmación de que nuestros pensamientos versan sobre las cosas percibidas primeramente por los sentidos. La sede del alma racional, según Platón, es el cerebro; y según Aristóteles, todo el cuerpo humano. A juicio de Fox la Sagrada Escritura enseña que la sede del alma racional está en el corazón.

Platón pensó que el alma racional es eterna. Aristóteles indicó que, para él, el entendimiento agente también es eterno. El Cristianismo enseña que Dios creó al principio del mundo el alma del primer hombre; que la hizo a imagen de Dios, incorpórea e inmortal; y que la unió al cuerpo para que con éste ejerciese varias acciones, mas pudiendo ser separada de él y vivir independientemente del mismo.

En muchos de sus diálogos asegura Platón que el alma humana es inmortal; y no sólo el alma humana, sino también la de cada uno de los demás animales. Como es axioma de Fox que: «quidquid habet initium, habet et finem» (40), Platón, que sostenía no haber tenido principio el alma humana, pues la juzgaba eterna, tenía que sostener que el alma humana es inmortal. Así, pues, a juicio de Fox, la opinión platónica de la eternidad del alma, es una garantía de la inmortalidad de la misma. En el *Fedro*, Platón argumenta así en pro de de la inmortalidad del alma: Lo que se mueve a sí mismo es principio del movimiento; todo principio es eterno cuando carece de origen; el alma humana se mueve a sí misma: luego es inmortal y eterna. En el lib. X *De república*, argumenta así: Todo bien, más conserva a las cosas que las destruye; y, al contrario, el mal, más destruye que conserva; pero no existe en el alma mal alguno que la pueda corromper: luego es inmortal, carece de causa o de ocasión de corrupción.

(39) Prescindo por completo del cap. XX del lib. V, destinado a estudiar la respiración y la pulsación, porque, evidentemente, ésta no es materia filosófica, sino fisiológica.

(40) Axioma 24 del lib. II, pág. 97. Ed. cit.

En el diálogo *Fedón* el Fundador de la Academia presenta cuatro razones a favor de la inmortalidad del alma; y de ellas, la cuarta es como sigue: Todo cuerpo es corruptible en cuanto que está compuesto de varios elementos, y, por el contrario, lo que es incorpóreo y simple es incorruptible; el alma humana es incorpórea: luego es incorruptible, inmortal.

Aristóteles no fué claro respecto a la inmortalidad del alma humana. Enseñó que el entendimiento agente es inmortal, discurriendo así: Si el alma humana tiene algo diverso del cuerpo, eso es inmortal; pero el entendimiento agente parece que viene al alma humana de fuera: luego el entendimiento agente es inmortal.

En cuanto a la inmortalidad del alma la discrepancia entre Platón y Aristóteles consiste en que el primero enseñó claramente la inmortalidad del alma; mientras que el segundo, aunque indicó que la admitía, lo hizo oscuramente.

Los cristianos coincidimos con estos filósofos en creer que todas las almas de los hombres son inmortales; pero discrepamos de ellos en que no creemos, como Platón, que las almas existan antes que sus respectivos cuerpos; ni pensamos que parte del alma es mortal y parte inmortal, sino que confesamos que, aunque el alma tiene principio, no tiene fin y es, por tanto, inmortal: porque si el alma humana tiene algo diverso el cuerpo, como la inteligencia, etc., es inmortal. Si, además, el alma es capaz de algo divino, ciertamente es inmortal. La virtud, merecedora de premio, que no siempre obtiene en esta vida, exige la inmortalidad del alma humana. Si el ejemplar es eterno, también debe serlo su imagen; Dios, ejemplar del alma humana, es eterno: luego eterna debe ser el alma humana. Otras muchas razones pueden aducirse en pro de la inmortalidad del alma; pero con las apuntadas, entiende Fox que es suficiente. Las Sagradas Escrituras enseñan clarísimamente la inmortalidad del alma.

Platón y Aristóteles dividen en tres las facultades racionales del alma: entendimiento, memoria y voluntad.

La mente es la facultad del alma racional que entiende lo incorpóreo, lo común a lo incorpóreo y a lo corpóreo, y lo singular; que raciocina, ve y juzga. Todos estos actos no pueden ser realizados por la imaginación, la memoria, ni los sentidos, sino que todos ellos proceden de la facultad que se llama mente, inteligencia o entendimiento: porque los sentidos solamente perciben lo singular y corpóreo, no reflexionan sobre sus propios actos; y, en cambio, la mente o la inteligencia, conoce lo universal y común, y lo singular, y reflexiona sobre

sí y sobre sus actos. La sede del entendimiento es el alma racional, que, según Platón, está en la cabeza. El objeto de la mente no es algo determinado, como acontece respecto a los sentidos, sino lo que es, el ente. El modo de entender, es este: Conocidas las cosas singulares por los sentidos externos e internos, la inteligencia, basándose en esas noticias sensibles, produce las formas o ideas comunes; y, comparando éstas con las cosas singulares, juzga las cosas, inquiere sus causas, etc.

Platón no divide la mente humana. Aristóteles distingue en ella dos partes: entendimiento agente y entedimiento pasivo.

Según el Estagirita, el entendimiento agente es la facultad del alma racional por la que ésta separa y considera las cosas que se le ofrecen, y mediante ella (el entendimiento agente) entendemos y pensamos en todo. Es, pues, el entendimiento agente una como fuerza que actúa sobre las imágenes de las cosas que se le ofrecen, una luz que hace perceptibles las mismas cosas. Esta facultad no puede proceder de la imaginación: pues no se localiza en ninguna parte del organismo humano, y es potencia distinta de todas las corporales. Por éstas y otras semejantes razones, Aristóteles tiene al entendimiento agente como cierto esplendor divino, inmortal y extrínseco al hombre, que llega a éste de fuera. Algunos peripatéticos le ponen en Dios; y otros le juzgan uno para todos los hombres. El oficio del entendimiento agente, según Aristóteles, es separar las cosas de la materia y hacerlas así inteligibles, como en verdad lo son. Por el entendimiento agente se dice que el hombre participa de la razón. Alguien ha creído que el entendimiento agente era la parte del alma que Platón tenía por inmortal, producida por el sumo Dios y distinta de la parte del alma ligada al cuerpo sensible y producida por los dioses menores; pero lo más seguro es tener como invención propia de Aristóteles la del entendimiento agente.

El entendimiento pasivo es la facultad que recibe las imágenes formadas por el entendimiento agente, imágenes que vienen a ser la materia propia del entendimiento pasivo. Si el entendimiento puede conocerlo todo, pero no lo conoce todo en acto, ciertamente se le puede llamar entendimiento pasivo en cuanto que en él hay potestad para recibir el conocimiento. Difieren el entendimiento agente y el entendimiento pasivo en que el primero es como la causa eficiente del conocimiento y el esplendor del alma; y el segundo, como la materia o cosa ilustrada e iluminada. Ambos entendimientos son distintos, no sólo en dignidad, sino en tiempo: el entendimiento

agente es más excelente; pero el entendimiento pasivo es anterior a él en orden de tiempo, en cuanto que el entendimiento humano, al principio no es más que pura potencia, tabla rasa en la que después se va escribiendo.

Puédese, también, dividir el entendimiento humano en entendimiento práctico y entendimiento especulativo. Aquel conoce las cosas que se han de hacer o evitar; y éste, las que se han de saber o ignorar. El entendimiento práctico juzga qué cosas son buenas y cuáles malas; y el especulativo, qué cosas son verdaderas y cuáles falsas. De ambos procede la Filosofía: del entendimiento práctico, la Filosofía Moral y del especulativo, la Filosofía Natural.

Cabe, asimismo, dividir el entendimiento en entendimiento en acto y entendimiento en hábito. El entendimiento en acto es la mente o facultad intelectiva. El entendimiento en hábito resulta del uso de tal facultad. Del empleo del entendimiento nacen cinco hábitos: Dos especulativos, cuyo fin es conocer los principios de las cosas en el uno; y en el otro las conclusiones deducidas de dichos principios. Otros dos hábitos son prácticos; y tienen por fin, en el uno saber lo que se ha de hacer (la prudencia), y en el otro lo que se ha de fabricar (el arte). El quinto hábito, común a los dos grupos anteriores, contiene, no ya el uso o experiencia, sino la doctrina de cualquiera de ellos; y se llama sabiduría.

Divídese, igualmente, el entendimiento en: simple, que conoce las cosas simples, v. g., lo que es el hombre, la esencia, etc.; y compuesto, que conoce las cosas compuestas, como que el hombre participa de razón, etc.

Puede el entendimiento ser: universal, que conoce las cosas universales, v. g., todos los hombres son animales, etc.; y singular, que conoce las cosas singulares, v. g., existe un hombre llamado Sócrates; concreto o abstracto, según que conozca las cosas como ellas son o separando unos de otros los elementos que las constituyen.

Toda esta doctrina es de Aristóteles, no de Platón.

El entendimiento es lo principal del alma humana: por razón del entendimiento, el alma y el hombre se llaman racionales. Pero el entendimiento no es una parte del alma tan sólo, como pensaron Platón y Aristóteles; es una facultad que brota del alma, y de la cual sólo se distingue en este sentido.

Hay algunas dotes naturales por las que el entendimiento conoce fácilmente las cosas, como ciertas sentencias que son como dadas a todos por la naturaleza. Reconocen la existencia de estas nociones

Platón y Aristóteles, aunque por diversos motivos. Platón las supone adquiridas por las almas en la vida que él cree que tuvieron antes de la actual. Aristóteles cree que son adquiridas paulatinamente; y que a ellas asiente con prontitud el entendimiento por la evidencia que en ellas hay. Según las Sagradas Escrituras ninguno de estos pareceres es verdadero: ni esas verdades fueron adquiridas por el alma en una vida anterior a la que ahora posee, como pretende Platón, ni tampoco las logra el alma merced a su trabajo y ejercicio, como piensa Aristóteles, sino que esas verdades son causadas por Dios en las almas a la vez que crea a éstas. Esto enseña San Pablo escribiendo a los romanos: «Cum gentes sine lege inquit pecare, quatenus legem illam naturae cunctorum mentibus insculptam violant, quae illis lex debuit esse firmissima» (41). Lo mismo pensaron los estoicos, Cicerón y otros filósofos. Estas nociones corresponden a la conciencia o a la sindéresis, según versen sobre lo bueno o lo malo, o sobre lo verdadero y lo falso.

Existen, también, otras dotes en el entendimiento, como el ingenio, el juicio, la agilidad, la perspicacia..., que no son iguales en todos los hombres, y no por desigualdad de esencia o perfección de sus respectivas almas, sino por la diversidad de los cuerpos en cuanto a sus cualidades físicas.

Entiende el entendimiento lo simple y lo compuesto, y posee la facultad de raciocinar, que sólo corresponde al hombre, de la cual nacen la Lógica y las artes. De esta potencia intelectiva son efectos el conocimiento, la opinión, la persuasión, la ciencia, la fe y la sabiduría.

La voluntad humana es el apetito racional por el que libremente queremos aquello que queremos. En el hombre responde esta potencia a lo que el apetito sensitivo e sen los animales irracionales. Objeto de la voluntad es lo que el hombre puede hacer, no todo lo que el hombre quiere o desea. Absolutamente voluntario es aquello que procede de un principio libre.

Conexa con la voluntad es la elección, que consiste en escoger lo que ha de desear la voluntad, supuestos términos indiferentes. La elección corresponde, también, al entendimiento, en cuanto que es orden de los medios al fin. Si en la elección se guía la voluntad por la imaginación y los sentidos, da fácilmente en lo que en realidad es malo. Si se guía por el entendimiento llega sin dificultad a lo bueno.

---

(41) Libro V, cap. XXIV, pág. 616. Ed. cit.

En esta doctrina sobre la voluntad coinciden Platón, Aristóteles y otros filósofos.

El libre albedrío es cierta facultad de la voluntad en orden a los actos humanos. Cuanto en el hombre se hace, se verifica por el libre albedrío. Los estoicos pensaron que todo acaece fatalmente. Platón, Aristóteles y otros, al contrario, juzgaron que se da en el hombre el libre albedrío: porque el hombre realiza muchos actos porque quiere; y porque suponen la existencia del libre albedrío la observancia de las leyes, el consejo, la fuga del peligro, etc. En esto coinciden Platón y Aristóteles.

Respecto al libre albedrío son de notar dos doctrinas entre los cristianos: Los pelagianos creyeron que nuestro albedrío podía por sí todo lo que cae dentro de su órbita, como ejercitar las virtudes, evitar los vicios, etc. Los herejes protestantes piensan que el libre albedrío no puede absolutamente nada bueno. En cuanto a lo malo, los protestantes opinaron que existe el libre albedrío para escoger entre uno u otro acto malo; pero no para realizar actos buenos. Todo lo bueno, dicen, en el hombre ha de ser hecho por Dios. Fox, siguiendo la doctrina de la Iglesia Católica, sostiene que en toda obra buena intervienen la gracia y el auxilio divino, que comienzan y terminan nuestros buenos actos, aunque no quitan la libertad de éstos. Todo esto lo explican ampliamente los teólogos.

V. Personalidad filosófica de Sebastián Fox.

De la exposición de las doctrinas filosóficas de Fox, que acabamos de hacer, resulta que el escritor hispalense fué platónico cristiano: y «el más ilustre de los platónicos españoles del Renacimiento» (42), como que «señala, sin duda, el punto de apogeo de esta escuela durante el siglo XVI» (43), al decir de Menéndez y Pelayo. Según también está a la vista, no es Fox, sin embargo, un discípulo ciego y fanático del Fundador de la Academia, sino un hombre de criterio propio e independiente, que si acepta la doctrina platónica es porque la considera verdadera y fundada en la razón filosófica, nunca por el peso exclusivo de la autoridad del maestro.

---

(42) *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Ensayos de crítica filosófica,* Madrid, 1918, pág. 98.

(43) *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Ensayos de crítica filosófica,* Madrid, 1918, pág. 104.

Pero la nota más característica de la personalidad filosófica de Fox, su mayor mérito en la Historia de la Filosofía, es la comparación minuciosa que hizo de las doctrinas físicas y psicológicas de Platón, Aristóteles y el Cristianismo, buscando, en lo posible, su mutua conciliación y armonía. Cierto es que en el intento de conciliar a Platón y a Aristóteles no tuvo Fox la primacía en orden de tiempo, pues antes que el Pensador sevillano acometiera esta empresa lo habían hecho Marsilio Ficino y León Hebreo; pero, en cambio y como escribe Laverde, realizó Fox esta conciliación «acomodando las sentencias del Estagirita al sentido platónico cristiano, que era el suyo, y armonizándolas con él, por medio de interpretaciones francamente espiritualistas» (44); y lo hizo maravillosamente, mereciendo que a su labor se la hayan tributado los más calurosos elogios. Boivin le Cadet entiende que el tratado *De naturae Philosophia seu de Platonis et Aristotelis consencione* es, tal vez, lo más sólido y lo mejor que se ha escrito sobre esta materia (45). Menéndez y Pelayo asegura que «Fox Morcillo, en su tentativa de conciliación platónico-aristotélica, formula el desideratum del armonismo» (46). Por último, Bonilla afirma que «el intento más científico de conciliación entre Platón y Aristóteles es el del español Sebastián Fox Morcillo, en su áureo libro *De naturae Philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione*» (47). La fórmula que Fox presenta para conciliar a Platón y a Aristóteles es tan sólida que, según nota Menéndez y Pelayo, es en varios puntos la misma que en pleno siglo XIX dieron el historiador de la Filosofía clásica Zeller y el sutilísimo crítico Alfredo Fouilliée (48).

Y no es que la obra de Fox estuviera limpia de todo defecto. A veces parece violenta la fórmula conciliadora que Fox adopta; y otras veces la exposición doctrinal es harto floja y la interpretación del pensamiento platónico no es muy sólida (49). Pero, en general, puede decirse que Fox: en la exposición de las doctrinas ajenas es claro y metódico, y da a conocer la extraordinaria erudición que

---

(44) *Fox Morcillo. Ensayos críticos*, Lugo, 1868 pág. 222.

(45) *Querelle des philosophes du quienzieme siècle (Disertation historique). Memoires de Litterature tirez des registres de l'Academie Royal des inscriptions et belles lettres depuis le renouvellement de cette Academie jusq en M.DCCX*, tomo II, París, 1817, págs. 557-559.

(46) *La Ciencia española*, t. II, pág. 10, Ed. cit.

(47) *Fernando de Córdoba*, Madrid, 1911, pág. 133.

(48) *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Ensayos de crítica filosófica*, págs. 100 y 101. Ed. cit.

(49) Así, por ejemplo, la hipótesis que acepta Fox: las ideas platónicas tienen existencia en la mente divina, hipótesis nacida en la escuela neoplató-

atesoraba; en las fórmulas conciliadoras casi siempre está acertadísimo; en las doctrinas tiene rasgos evidentes de originalidad, aunque, a veces, algo extravagantes (50); y, en cuanto a la forma, según dice Laverde, Fox es «no sólo pensador profundo, sino también elegante literato, y, como ahora dicen, estilista consumado, enriquecido con los tesoros de la elocuencia griega y latina, que él amorosamente estudiara en los Diálogos de Platón y Marco Tulio, a cuya imagen y semejanza compuso los suyos... Y realmente, al leer los diálogos foxianos, parece como que se respira la misma atmósfera de serenidad y buen gusto que en los de Cicerón o en las *Institutiones* de Quintiliano» (51).

Al lado de estos méritos extraordinarios, los defectos que, indudablemente, hay en Fox en cuanto a la exposición y al contenido de algunas doctrinas filosóficas, casi no tienen entidad ni importancia. Por eso los paso por alto, sin detenerme en señalarlos.

---

nica, acogida con entusiasmo en la Edad Media, y hasta defendida en la época moderna, no está muy fundada e incluso parece contraria a lo que expresamente enseñó Platón.

(50) Por ejemplo, dice así: «Igitur animam hominem aeternam non esse... sed genitam a Deo initio mundi (*De naturae Philosophia*, lib. V, cap. XXII, página 591. Ed. cit.).

(51) *Fox Morcillo*. Apéndice I a *La Ciencia española*, t. I, Madrid, 1889, páginas 280 y 281.

CAPITULO IV.

MIGUEL SERVET.

I. Noticia biográfica.

Se ha discutido sobre la fecha del nacimiento de Miguel Servet (1), inclinándose unos a suponerle efectuado en 1509 y otros en 1511, aunque parece más admisible esta última fecha, pues el propio Servet decía en abril de 1553, en las declaraciones del proceso de Viena del Delfinado, que, a la sazón, tenía 42 años.

Se ha llamado siempre a este escritor Miguel Servet; pero él fir-

---

(1) Sobre Servet se ha escrito muchísimo. No doy la lista de los principales trabajos que sobre él se han publicado, porque esta nota se ha repetido hasta la saciedad; y, en España, la han publicado: Menéndez y Pelayo *(Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. VI, págs. 311-313, t. IV, Madrid, 1928); Don Pablo de Amallo y Manget *(Historia crítica de Miguel Servet*, Madrid, 1888, páginas 128-131); etc. Servet tuvo un entusiasta decidido, que consagró veintiún años de incesantes trabajos a estudiar y rehabilitar la memoria de nuestro compatriota y que, como fruto de toda esta labor, publicó treinta y tres obras diversas. Ese hombre fué Enrique Tollín, berlinés nacido en 1833, descendiente de hugonotes de la Champaña que emigraron al suelo alemán en el siglo XVI, hijo de un pastor evangélico, discípulo de Schleiermacher y de Neander, licenciado en Teología y pastor protestante de Magdeburgo.

De los trabajos españoles sobre Servet, el mejor, sin duda, es el de Menéndez y Pelayo, (cap. VI del lib. IV de la *Historia de los heterodoxos españoles)*. Recientemente se han publicado datos muy interesantes sobre Servet por Don Nicasio Mariscal y García, en el *Discurso leído en la solemne sesión inaugural celebrada el día 1 de febrero de 1931 en la Real Academia Nacional de Medicina sobre la participación que tuvieron los médicos españoles en el descubrimiento de la circulación de la sangre*, Madrid, 1931; y por Don José M.ª Castro y Calvo, en su *Contribución al estudio de Miguel Servet y de su obra «Syruporum»* (Revista *Universidad*, de Zaragoza, núms. 5 y sigs., año VII, 1931.) Para la biografía de Servet es fundamental la *Historia Michaelis Serveti*, de Enrique de Allwoerden, Helmstad, 1727.

maba, unas veces Servetus o Serveto, y otras Villanovanus. Don Nicasio Mariscal cree que el verdadero apellido de nuestro Miguel es Serbeto o Serveto, según se firmaban su padre, su hermano y toda su familia, aunque luego: «Los franceses debieron convertir el Serveto en Servéte, y como la e final sería muda, pronunciarían Servet, que es como ha quedado en definitiva» (2). Yo, sin embargo, acomodándome a lo sancionado por el uso, seguiré llamando a este personaje Servet.

Parece que Miguel Servet fué hijo legítimo de Antonio Serveto Reves, notario de Villanueva de Sijena e infanzón aragonés, y de Catalina Conesa; y que tuvo sangre hidalga y limpia (3).

Por lo que hace al lugar del nacimiento, se ha creído que Servet fué catalán tarraconense o gallego, aunque ni lo uno ni lo otro cuentan fundamento alguno sólido. Otros, con mejor base, tienen a Miguel Servet por navarro, de Tudela, o por aragonés, de Villanueva de Sijena; habiendo quien trata de armonizar estas dos últimas opiniones, diciendo que fué aragonés de origen y navarro de nacimiento. Gran parte de la culpa de esta confusión la tuvo el propio Servet, quien en el proceso de Viena del Delfinado declaró ser de Tudela de Navarra y en el de Ginebra, de Villanueva de Sijena. Hoy, después de los datos aducidos en pro de cada una de estas opiniones, paréceme que lo más fundado es tener a Miguel Servet por aragonés de nacimiento y natural de Villanueva de Sijena.

Miguel Servet estudió en España (sin que conste con certeza dónde, aunque según algunos fué en la Universidad de Zaragoza) latín, griego, hebreo, Matemáticas, Filosofía y Teología; y, luego marchó a cursar Derecho a la Universidad de Tolosa de Francia, en donde parece que se contaminó con errores teológicos.

Después de realizar estos estudios, Servet fué secretario del franciscano Fray Juan de Quintana, confesor del Emperador Don Carlos V; y, en el séquito de éste, viajó por Italia, Alemania..., asistiendo, en 1529, a la coronación del Emperador, efectuada en Bolonia por mano del Papa Clemente VII.

Al morir su señor, Fray Juan de Quintana, Miguel Servet dejó la corte de Don Carlos V y se instaló en el suelo germánico, viviendo, primero en Basilea y luego en Estrasburgo, hasta que, publicadas

(2) Obra y ed. cits., pág. 89.

(3) Para datos sobre las familias Servet, Conesa y Reves, véase la *Contribución al estudio de Miguel Servet* de Don José M.ª Castro Calvo, Revista *Universidad*, de los meses de septiembre y octubre de 1931, págs. 818-828.

sus dos primeras obras anti-trinitarias, no pudo permanecer allí más tiempo por la enorme polvareda que se levantó contra él.

Entonces se trasladó a Francia, dejó de apellidarse Servet, y tomó por firma Miguel de Villanueva. En París conoció a Juan Calvino; y en Lyon se hizo corrector de pruebas para los tipógrafos Melchor y Gaspar Trechsel. Por encargo de éstos preparó la edición de la Geografía de Ptolomeo.

En Lyon, también, fué Servet amanuense, corrector de pruebas y discípulo de Sinforiano Champier, editor, botánico, astrólogo y médico galenista decidido. De Champier aprendió Servet los rudimentos de la Medicina y la teoría de los tres espíritus: vital, animal y natural, que le sirvió de apoyo para descubrir la circulación pulmonar de la sangre. Servet tuvo siempre grandísimo afecto a su profesor Champier.

En 1536 marchó Servet a París para continuar sus estudios médicos, ingresando, primero en el Colegio de Calvi, y después en el de los Lombardos. Fué discípulo de Jacobo Silvio, Juan Fernel y Juan Günther, y condiscípulo del gran Andrés Vesalio, fundador de la moderna Anatomía. Parece ser que en París se graduó Servet de maestro en Artes y de doctor en Medicina, aunque algunos lo niegan, fundándose en que no aparece su nombre en los registros de graduados de tal Universidad.

Después, Servet enseñó Astrología; y tachó de ignorantes a los médicos que desconocían esta disciplina. Irritados por esto los médicos le denunciaron como autor de malas doctrinas en una apología que había escrito en pro de la Astrología, y también en las explicaciones de cátedra. El proceso no tuvo otras consecuencias para Servet que las de perder los ejemplares de la apología susodicha y sufrir una amonestación para que en lo sucesivo se condujera más urbanamente con los médicos.

Obligado por todo esto, salió Servet de París y tornó a Lyon, entrando en casa de Frellon como corrector de pruebas, cargo este importantísimo a la sazón por la extraordinaria cultura, especialmente filológica, que requería. De Lyon pasó Servet a Aviñón; y de aquí a Charlieu, viviendo del ejercicio de la Medicina. Regresó a Lyon y llamado por Monseñor Pedro Palmier, Arzobispo y Conde de Viena del Delfinado, amigo y hasta condiscípulo de Servet, se trasladó a Viena, como médico de cámara del Prelado susodicho. En Viena imprimió Servet la más famosa de todas sus obras: *Christianismi restitutio.*

Calvino, que ya había sostenido una polémica teológica en extre-

mo agria y violenta con Servet, apenas conoció el libro antes dicho y vió en él las cartas, duras e injuriosas, que Servet le había dirigido en la polémica anterior, valiéndose de Guillermo Trie, dúctil instrumento en sus manos, y haciendo que éste remitiera el primer pliego de la obra servetiana al lyonés Antonio Arneys, y que éste entregara el tratado a Fray Mateo de Ory, Inquisidor General del Reino, logró que Servet se viera encartado en un proceso abierto por el Lugarteniente General del Rey en Viena, Guido de Mauguiron. Fué registrado el domicilio de Servet, pero no hallaron en él la obra perseguida. Calvino, sin tener el valor de dar la cara y valiéndose de su testaferro Trie, aportó al proceso las cartas que Servet le había escrito en la polémica susodicha, cartas que contenían muchos de los errores dogmáticos de Servet. Este fué encarcelado; pero logró evadirse el 7 de abril de 1553, habiendo quienes creen que los mismos jueces dieron al reo las facilidades necesarias para huir. Descubiertas cinco cajas enviadas por Servet a Pedro Merrin, cada una de las cuales contenía cien ejemplares del tratado *Christianismi restitutio*, dió fin el proceso, haciéndose en 1553 un auto de fe ante el palacio del Delfinado en Viena con los libros encontrados y la vera efigies de Servet.

Una vez en libertad, pensó éste volver a su Patria; mas, temiendo ser descubierto en el camino y nuevamente encarcelado, decidió dirigirse al Reino de Nápoles; pero, sin que se sepa con certeza cómo y por qué, fué a dar a Ginebra; y, una vez en esta ciudad, el 13 de agosto de 1553, aún tuvo otra ocurrencia peor: irse el propio día de su llegada, que era un domingo, al templo en el que predicaba su acérrimo enemigo: Juan Calvino. Reconoció éste al instante a Servet; y, apenas bajó del púlpito, le delató como hereje a las autoridades ginebrinas. Servet fué nuevamente encarcelado. Formuló oficialmente la denuncia Nicolás La Fontaine, criado de Calvino; y Servet se vió otra vez metido en un proceso. Con saña y perseverancia alentó éste Calvino, hasta que, por fin, el 26 de octubre de 1553, los síndicos jueces de las causas criminales de la ciudad de Ginebra condenaron a Miguel Servet, de Villanueva, en el Reino de Aragón, por haber enseñado verbalmente y por escrito doctrina falsa y plenamente herética, y singularmente contra el misterio de la Santísima Trinidad, introduciendo así perturbación y cisma en la Iglesia de Dios y siendo causa de perdición y ruina de muchas almas, a ser quemado vivo, juntamente con sus libros, en la colina de Champel, a las riberas del lago Ginebrino. Poco después del mediodía del 27 de octubre

de 1553 sufrió Servet el suplicio; y expiró abrasado, pidiendo a Dios recibiera su alma, y a nuestro Señor Jesucristo que tuviera compasión de él. Ni la escena más dramática de la más terrible tragedia excede en intensidad y emoción a lo que refieren documentos fidedignos sobre la muerte del infortunado Miguel Servet.

II. Nota bibliográfica.

Las obras de Servet son de difícil clasificación: porque no siendo los siete libros y los dos diálogos sobre la Santísima Trinidad, el tratadito *De justitia regni Christi* y la obra *Christianismi restitutio*, que son propiamente teológicos, todas las demás pertenecen a un orden distinto: bíblica una, geográfica otra, médica ésta, gramática aquella, etc., etc.; y aun no es fácil decir a qué orden corresponden algunas, porque, si bien se sabe que fueron compuestas, nadie ha logrado conocerlas. Paréceme, por consiguiente, que la única clasificación posible de los escritos de Servet es esta: obras religiosas y obras varias, aunque los miembros de la clasificación no podrán excluirse recíprocamente, porque el desorden con que escribió Servet hace que, por ejemplo, una obra religiosa, *Christianismi restitutio*, hable de la circulación de la sangre.

OBRAS RELIGIOSAS.

De índole escrituraria es la edición Biblia Sacra ex Sanctis Pagnini translatione, sed ad Hebraicae linguae amussim novissime ita recognita et scholiis illustrata, ut plane nova editio videri possit. Accesit praeterea Liber interpretationum Hebraicorum, Arabicorum, Graecorumque nominum quae in sacris litteris reperiuntur ordine alphabetico digestus, eodem aucthore. Lugduni. Apud Hugonem a Porta. M.D.XLII.

Menéndez y Pelayo da el siguiente juicio sobre este trabajo servetiano: «Lo único que pertenece a Servet son los escolios y notas, bien poco ortodoxos por cierto: como que tienden a dar un sentido material e histórico a las profecías mesiánicas; por lo cual han dicho sus biógrafos y encomiadores que es el padre de la llamada *exégesis racional*, y que se adelantó en más de un siglo a Espinosa, Eichornn, y demás fundadores de semejante manera de interpretar. Por esto mandó

nuestra Inquisición expurgar tales glosas, especialmente las que se refieren a los Salmos y a los Profetas, aunque no prohibió el libro en su totalidad» (4).

Los restantes libros servetianos que incluyo en este grupo de obras religiosas, corresponden todos a la Teología Dogmática; y son los siguientes:

De Trinitatis erroribus, libri septem. Per Michaelem Serveto, alias Reves, ab Aragonia Hispanum, Anno M.D.XXXI.

Es la primera obra que publicó Servet. Aunque el librito no lo dice, el impresor fué Juan Secerius, tipógrafo de Haguenau, en Alsacia. Es esta obra rarísima. En 1620 se puso a la venta una versión holandesa de parte de este tratado, hecha por Vitello Reynes, e impresa en Delt. Nada digo sobre el contenido de esta obra, porque luego he de hablar de ella con toda detención.

Dialogorum de Trinitate, libri duo: De justitia regni Christi, capitula quatuor. Per Miccaelem Serveto, alias Reves ab Aragonia Hispanum. Ánno M.D.XXXII.

Se imprimió, asimismo, en Haguenau. Es la respuesta que da Servet a las objeciones que Martín Bucer compuso en Estrasburgo contra los *De Trinitatis erroribus, libri septem;* y que, aunque no llegaron a imprimirse, parecen ser las que, manuscritas, se hallaron al final de una copia de la obra antes dicha existente en la Biblioteca Nacional de París. Carlos Dardier da una noticia breve, y Menéndez y Pelayo otra mucho más amplia, del contenido y la doctrina de este escrito (5). Más abajo me he de ocupar despacio de esta obra. El tratadito *De justitia regni Christi* es una impugnación de la doctrina luterana de la justificación por sola la fe y sin las buenas obras.

Christianismi restitutio. Totius ecclesiae apostolicae est ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, iustificatione nostrae, regenerationis baptismi et coenae Domini manducationis. Restituto denique nobis regno coelesti, Babylonis impiae captivitate soluta, et Antichristo cum suis penitus destructo. בעת החיא יעמד מיכאל השר και ἐγενέτο πόλεμος ἐν τῷ ὀυρανῷ... M.D.LIII. Al final, y en el sitio propio del colofón: $\frac{\text{M. S. V.}}{1553}$.

(4) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. VI, t. IV, pág. 342. Edición cit.

(5) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. VI, t. IV, págs. 325 a 329.

En 1552 envió Servet este libro a Marrino, editor de Basilea, para ver si se le imprimía; pero el librero se negó a hacerlo. Al fin pudo lograr Servet que, sin darse cuenta de lo que la obra era y suponía, la imprimiera Baltasar Arnoullet, auxiliado por su cuñado Guillermo Guéroult, en Viena del Delfinado, en una tipografía clandestina. El propio Servet corrigió las pruebas, pagó la edición, y todo se hizo con el mayor sigilo, durando la tarea desde el 29 de septiembre de 1552 hasta el 3 de enero de 1553. Parece que la tirada fué de mil ejemplares, aunque algunos la reducen a ochocientos solamente. Pero, de los que fueran, han quedado tan pocos que hoy es éste uno de los libros más raros del mundo. Tollín, cuya diligencia en cuanto atañe a Servet no necesita encomio, sólo habla de tres: uno en la Biblioteca Nacional de París (6), otro en la Biblioteca Imperial de Viena, cada uno de los cuales tiene una no corta historia (7); y un tercero, incompleto, en la Biblioteca de la Universidad de Edimburgo (8). La razón de esta escasez es que, como consecuencia de los procesos contra Servet en Viena del Delfinado y en Ginebra, se quemaron cuantos ejemplares se hallaron a mano. Menéndez y Pelayo sólo supo de la existencia de los ejemplares de París y de Viena (9). Don Antonio Hernández Morejón dice que le constaba la existencia de ejemplares en España (10). Hoy guarda la Sección de libros raros de la Biblioteca Nacional de Madrid dos ejemplares del tratado servetiano *Christianismi restitutio*, señalados con las signaturas: U-8.588 y U-8.594. Ambos pertenecieron, como indica la misma signatura, a la colección de Don Luis de Usoz, donada por éste a la citada Biblioteca. El primero de los dos ejemplares susodichos lleva, a modo de *ex libris*, dos sellos en tinta, que dicen: *Bibliotheca Regia Monacensis*, el uno; y *Duplum Bibliothecae R. Monac*, el otro. En 1723 trató de reimprimir esta obra el Dr. Mead; mas no pasó de la página 252, por impedírselo Gibson, Obispo de Londres. En 1790 Christian Cottlieb von Murr reimprimió en Nuremberg este libro, procurando amoldarse

(6) Lleva la signatura D 2, 11.274; y está expuesto entre las rarezas bibliográficas en las Galerías Mazarine. Tiene encuadernación policromada del siglo XVII. Está manchado, según unos por la humedad, y según otros por el fuego.

(7) Puede verse en la nota 1.ª de la pág. 346 del t. IV de la *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1928, de Menéndez y Pelayo.

(8) *Charakterbild Michael Servet's*, Berlín, 1876, pág. 51 de la versión francesa de la Sra. Picheral-Dardier, París, 1879.

(9) Loc. y ed. cits.

(10) *Historia bibliográfica de la Medicina española*, t. III, Madrid, 1843, págnia 31.

en todo a la edición de 1553, y fechándo la suya con esta misma data (11).

Del contenido del tratado *Christianismi restitutio* hablaré después, al estudiar la doctrina filosófica de Servet. Pero como dato importantísimo y del que no puede prescindirse aun en una mera nota bibliográfica, cual esta que estoy escribiendo, y para concluir aquí con cuanto atañe a esta obra y no es exclusivamente filosófico-teológico, he de consignar que en el lib. V *De Trinitate*, primero de los tratados que constituyen la obra, expone Servet su celebérrima doctrina sobre la circulación de la sangre, doctrina que le da derecho a ser tenido como el descubridor de este fenómeno fisiológico.

Desde muy antiguo, desde Hipócrates, por lo menos, conocieron los médicos el movimiento, aunque no la circulación de la sangre: que no es lo mismo aquello que esto. El objeto de la circulación de la sangre, a través de los pulmones, es la modificación de ese líquido. a fin de que de sangre venosa se convierta en sangre arterial. Los médicos del primer tercio del siglo XVI sabían que tal modificación era necesaria; pero, erróneamente, pensaban que esta función se realizaba dentro del corazón; y lo explicaban así: El ventrículo derecho del corazón recibe la sangre que llega a él de la primera estancia del hígado. El ventrículo izquierdo del mismo corazón sirve para que en él se depure, adelgace y haga arterial la sangre venosa que se reconcentra en el ventrículo derecho. El paso de la sangre desde el ventrículo derecho al izquierdo se verifica a través del tabique que separa ambas cavidades. La conversión de la sangre venosa en arterial se efectúa mezclándose aquella con el aire que la vena pulmonar conduce desde los pulmones al ventrículo izquierdo. La arteria que

(11) Una cuestión bibliográfica interesante: Los ejemplares del tratado *Christianismi restitutio* que pertenecieron a Usoz y hoy guarda la Biblioteca Nacional de Madrid, ¿son, realmente, de la primera edición (1553) o de la falsificada (1790)? El ejemplar U-8.594 lleva, a la vuelta de la hoja 1.ª, una nota manuscrita por Usoz, probablemente, aunque no está firmada, que dice así: «Esta [edición] parece la reimpresión, hecha *a plana renglón*, por De Murr, el a. 1790, en Nuremburg». El Sr. Mariscal, guiándose, sin duda, por esta nota, asegura que los dos ejemplares susodichos (U-8.588 y U-8.594) son «de la edición de 100 ejemplares que se hizo en 1790 en Nuremberg copiando la original a plana renglón» (Op. y ed. cits. Nota 78, pág. 144). Si, como caracteres distintivos de la edición falsificada en 1790, se admiten los que fija Menéndez y Pelayo (*Historia de los heterodoxos españoles*, t. IV, Madrid, 1928, nota de la página 346), los ejemplares de que estamos hablando no son de la edición falsificada, sino de la auténtica: porque ambos tienen 36 líneas en cada página, cuando la edición falsificada sólo tiene 33 líneas por página. Si se compara el papel de ambos ejemplares se nota alguna diferencia en el color.

va del corazón a los pulmones sirve para la nutrición de éstos, pero no tiene otra función.

He aquí ahora la doctrina de Servet, esto es, su descubrimiento, y las pruebas en que se funda, puesto todo con el mayor orden y claridad que me es posible. Los espíritus del organismo no son tres (natural, vital y animal) como enseñaba Champier, sino dos: el espíritu vital, cuyo asiento está en el corazón; y el animal, cuya sede son el cerebro y los nervios. En sí, el espíritu vital es sutil, de color rojo amarillento (*flavo colore*, dice Servet), de potencia ígnea, semejante a un vapor que sale de lo más puro de la sangre; y está constituído por tres de los cuatro elementos: agua, aire y fuego. El espíritu vital es elaborado por el calor, contribuyendo a ello dos órganos, principalmente: el corazón y los pulmones. La producción del espíritu vital se efectúa en los pulmones mediante la mezcla, que en ellos se realiza, del aire inspirado y de la sangre sutil, que pasa del ventrículo derecho del corazón al izquierdo. Este tránsito de la sangre de uno a otro ventrículo no se hace a través de la pared divisoria de ambas cavidades cardíacas, sino yendo la sangre desde el ventrículo derecho a los pulmones, y de éstos al ventrículo izquierdo. En los pulmones se modifica la sangre, mezclándose con el aire inspirado y expeliendo los mismos pulmones, por la espiración, las impurezas, el hollín (*fuligine*, escribe Servet) que contiene la sangre, y transfundiéndose de la vena arteriosa a la arteria venosa. En este vaso es donde se realiza la mezcla de la sangre con el aire, y se purga aquélla, por la espiración, de las escorias que contiene. Así purificada la sangre, torna al corazón, entrando en el ventrículo izquierdo atraída por la diástole y ya apta para producir los espíritus vitales. Estos se difunden por todo el cuerpo a través de las arterias. La sangre arterial más sutil y más tenue va al plexo, situado en la base del cerebro, y allí comienza a producirse el espíritu animal, que auxilia al alma racional en el ejercicio de los actos propios de ésta.

Prescindiendo de la teoría de los espíritus vital y animal, y concretándome solamente a lo relativo a la sangre, es evidente que en esta doctrina servetiana está descrita la circulación menor o pulmonar, e indicada la razón de ser de este fenómeno: la purificación de la sangre. Mas, ¿qué fundamentos y qué pruebas sirven de base a Servet para defender la circulación de la sangre, del corazón a los pulmones, y de éstos a aquél? Dos. Uno indirecto: la refutación de la teoría hasta entonces admitida. Para ello demuestra Servet que no puede existir un paso directo para que la sangre vaya del ventrículo derecho

al izquierdo a través del tabique que separa a ambos: porque esa pared divisoria no tiene vasos que puedan conducir la sangre de una a otra cavidad cardíaca, y, consiguientemente, es inepta para esta función, «licet aliquid resudari possit», dice Servet. Prueba que no es posible que la sangre se purifique por el aire en el ventrículo izquierdo, porque en éste no hay capacidad suficiente para tal operación. Otras pruebas directas aduce Servet en pro de su doctrina afirmativa de la circulación pulmonar; y así asegura que demuestran tal circulación: la conjunción y comunicación, en los pulmones, de la vena arteriosa con la arteria venosa; el hecho de ser tan gruesa como lo es la vena arteriosa; el que en los fetos las válvulas cardíacas se hallan cerradas hasta el instante del nacimiento... (12).

El Sr. Mariscal dice que: «Todos estos argumentos con que prueba [Servet]... su invento, son de lo más completo, de lo más decisivo que se halla en Fisiología e indican no sólo la sagacidad y agudeza del autor, y el inmenso talento que poseía, sino lo mucho que trabajó en la materia, practicando autopsias y vivisecciones, haciendo experimentos...» (13).

Fundado en estas frases de Servet: «Ille itaque spiritus vitalis a sinistro cordis ventriculo, in arterias totius corporis deinde transfunditur» (14), cree el Sr. Mariscal que Servet descubrió, no sólo la circulación pulmonar, sino también la general; y que, si no se extendió en la descripción de ésta, fué porque no lo necesitaba para sus raciocinios y por encontrarla, además, más sencilla y fácil que la pulmonar (15).

Aquiles Chéreau, Bibliotecario de la Facultad de Medicina de la Universidad de París, en la memoria intitulada *Histoire d'un livre: Michel Servet et la circulation pulmonaire*, leída en la sesión pública celebrada el 15 de julio de 1879 por la Academia de Medicina de París (16), niega que Servet fuera el verdadero descubridor de la circulación pulmonar de la sangre, y recaba este honor para Mateo Realdo

---

(12) Toda esta doctrina, va expuesta en el lib. V *De Trinitate* del tratado *Christianismi restitutio*, págs. 170 a 172 de la ed. de 1553. No transcribo literalmente las palabras de Servet porque el hacerlo me parece ocioso, ya que se han publicado varias veces, y hasta reproducido en fotograbado.

(13) Discurso cit., § XII, pág. 76.

(14) Libro V *De Trinitate*, pág. 171 de la ed. de 1553 *Christianismi restitutio*.

(15) Discurso cit., pág. 77.

(16) Publicada en extracto en las págs. 63-70 de *La Revue scientifique de la France et de l'Etranger*, en el número correspondiente al 19 de julio de 1872, y, después, en volumen aparte, con el mismo título: *Histoire d'un livre. Michel Servet et la circulation pulmonaire*, París, G. Masson, 1879.

Colombo, profesor de Anatomía de la Universidad de Padua, sucesor en esta cátedra de Vesalio, y tenido como reformador de la Fisiología, así como Vesalio lo es de la Anatomía Descriptiva.

Para Chéreau, Colombo fué el primero que dió a conocer la circulación pulmonar en su obra *De re anatomica*, publicada, en 1559, por sus hijos Lázaro y Febo. No obstante haberse impreso en 1553 el tratado *Christianismi restitutio*, donde Servet habló de la circulación pulmonar de la sangre, cree Chéreau que «Colombo n'a pas connu le livre de Servet; mais Servet, lui, a puisé la théorie de la petite circulation, soit directement dans les leçons faites par l'anatomiste italien, soit indirectement, para les italiens, ses amis, presque ses compatriotes, qui on dû le mettre au courant des enseignements si remarquables, si féconds, que l'école italienne répandait dans le monde» (17). Según Chéreau, Colombo escribió *De re anatomica* en 1555, y era profesor famosísimo en Pisa cuando Servet fué a la Universidad de Padua a graduarse de doctor en Medicina en el año 1540: «A qui fera-t-on croire que, durant ses passages en Italie, l'Espagnol n'pas entendu ce dernier professeur la théorie de la circulation pulmonaire? On peut rappeler aussi «quelques italiens» qui, en 1537, furent dépêhés par Servet auprés du doyen Tagault, avec mission d'arranger, si faire se pouvait, la cause pendante au parlement. Qui sait si, dés cette époque, Servet n'apprit pas de ces mêmes italiens, ses amis, ses compatriotes, le veritable cours du sang dans la petite circulation?» (18).

Las pruebas que en apoyo de su hipótesis presenta Chéreau pueden reducirse a las siguientes: Servet tuvo relaciones con gentes de Venecia y Padua. Además, Servet no dice que él fuera el primero que descubriera la circulación pulmonar de la sangre, sino que, sencillamente, la describe. Colombo, en cambio, asegura con decisión que fué él quien primeramente descubrió que la sangre sale del ventrículo derecho para ir al izquierdo, pasando por los pulmones, en los que se mezcla con el aire, y torna, por la vena pulmonar, al corazón; y que, siendo todo esto facilísimo de comprobar, nadie hasta él lo había hecho por escrito. El tratado *Christianismi restitutio* es una reimpresión, aumentada, de anteriores trabajos de Servet. El primero de éstos versa sobre la Trinidad, y está basado en los *De Trinitatis erroribus, libri septem*. Pues bien, en ninguno de estos estudios de Servet, ni

(17) Página 69 col. 1.ª. Loc. cit.
(18) Loc. cit.

aun en el *De Trinitatis erroribus*, se halla ni la menor alusión a la teoría de la circulación menor de la sangre: porque, cuando, en 1531, publicó Servet éstos libros, desconocía el descubrimiento de Colombo. Valverde, español como Servet, y, por lo tanto, no sospechoso de pasión en contra de éste, dice, en un libro publicado en 1556, que, aunque cuantos hasta entonces habían escrito sobre esta materia creían que la misión de la arteria pulmonar era conducir la sangre que había de nutrir a los pulmones, y la de la vena pulmonar llevar aire desde los pulmones al ventrículo izquierdo, y que este vaso no podía conducir sangre, todos ellos se engañan, pues las experiencias que él, Valverde, había realizado con su maestro Mateo Realdo Colombo, tanto en animales vivos como en cadáveres humanos, probaron que la vena pulmonar está tan llena de sangre como cualquiera otra, y que, puesto que esta sangre, contenida en tal vena, no puede proceder del ventrículo izquierdo, porque las válvulas que se hallan en la boca de este vaso la impedirían pasar, es de creer que la sangre que va a los pulmones por la arteria pulmonar se purifica en éstos, haciéndose apta para convertirse en espíritus; y luego que se ha mezclado con el aire que llega a los pulmones por las ramificaciones de la tráquea, va, con el aire, al ventrículo izquierdo, a través de la vena pulmonar. Valverde, que así describe, en 1555, la circulación pulmonar, fué discípulo de Colombo. Luego éste descubrió la circulación pulmonar mucho antes de 1559, fecha de la aparición de su obra *De re anatomica;* y Servet pudo, por consiguiente, aprender todo esto de Colombo. Para nada mienta Valverde a Servet al hablar de la circulación; y, en cambio, se apoya en las experiencias de Colombo. Servet pudo tomar de Valverde la doctrina de Colombo sobre la circulación menor. Ninguno de los fisiólogos que siguieron inmediatamente a Colombo, ya acepten la doctrina de éste sobre la circulación pulmonar de la sangre, ya la rechacen, deja de atribuírle tal descubrimiento, y ninguno menciona a este propósito a Miguel Servet. Solamente después del año 1697, en que el fisiólogo y crítico Guillermo Wotton lo dijo y lo admitieron, después, Douglas, Girike y otros muchos, se forjó la leyenda enaltecedora de Servet, no sin que Haller y Baglivi recabaran para Colombo la gloria de haber realizado este descubrimiento fisiológico. Chéreau termina inclinándose, al juicio que de Servet emitió Schelhorn, en sus *Amoenitates literariae;* y, quitando al pobre Médico aragonés, no sólo la gloria de haber descubierto la circulación pulmonar de la sangre, sino hasta el juicio, dice que Servet puede ser contado entre los locos.

Salió en defensa de la gloria médica de Servet, ante los ataques de Chéreau, Carlos Dardier, pastor de la Iglesia Reformada, y que en el mismo año 1879 había compendiado las investigaciones de Tollín sobre Servet, publicando el estudio intitulado *Michel Servet d'après ses plus récents biographes*, en los números de mayo y junio de la *Revue historique*.

He aquí lo principal de la respuesta de Dardier, que va como apéndice de la versión francesa del opúsculo de Tollín *Charakterbild Michael Servet's*. No se ha probado por nadie que Servet fuera discípulo de Colombo. Servet solamente estuvo en Italia en 1529 y 1530, hallándose a las órdenes de Fray Juan de Quintana, cuando contaba diez y ocho años y ni aun había pensado en estudiar Medicina. Colombo explicó Anatomía en Padua desde 1544; y consta con certeza que desde 1539 hasta que compuso su *Christianismi restitutio*, Servet vivió en Francia, no en Italia. No hay fundamento para asegurar que Servet tuviera amistad con ningún discípulo de Colombo. No es exacto que en la dedicatoria de su libro *De re anatomica* al Papa Paulo IV diga Colombo que había escrito este libro mucho antes de 1555: lo que Colombo afirma es que le había comenzado a escribir antes de tal fecha. Es inexacto que Servet fuera a Padua hacia 1540 para doctorarse en Medicina: porque en el proceso de Ginebra declara el propio Servet que estudió y se graduó en París. No es exacto que, como consecuencia de los disturbios habidos en la Universidad de París por causa de Servet, se prohibiera a éste graduarse en ella. Cierto que no aparece el nombre de Servet entre los graduados en París; mas esto puede explicarse como consecuencia de los procesos que sufrió, y, en último resultado, si Servet no fué oficialmente doctor en Medicina, es indiscutible que mereció serlo. Tampoco consta en los registros de Padua que Servet se doctorase en esta Universidad, según se comprueba repasando las largas listas de graduados en ella que publicó Nicolás Comneni Papadopoli en su *Historia Gymnasii Patavini*, con la ayuda de Bartolomé Selario, obra tan concienzuda que costó a su autor cinco años de trabajo. El Profesor de la Universidad de Padua José de Leva, en carta fechada el 17 de septiembre de 1879 dirigida a Dardier y que éste transcribe al final de su réplica a Chéreau, asegura que en los extractos de los volúmenes manuscritos en los que Morelli, bibliotecario de Venecia, conservó los nombres de los profesores y estudiantes más distinguidos de tal Escuela, no aparece Servet, ni con este apellido, ni con el de Villanueva. Consta ciertamente que, aunque el tratado *Christianismi res-*

titutio, donde Servet describió la circulación de la sangre, no se imprimió hasta 1553, fué compuesto, sin embargo, bastantes años antes: porque en 1546 envió Servet a Calvino una copia manuscrita de esta obra (19). Uno de estos manuscritos, que perteneció a Celio Horacio Curia, cuyo nombre va escrito en la primera hoja, se halla en la Biblioteca Nacional de París. Antes de la impresión del tratado *Christianismi restitutio* nadie hablaba de la circulación de la sangre. Finalmente, después de esta fecha comienzan los médicos del siglo XVI a ocuparse de semejante fenómeno. Cierto que ninguno de ellos menciona a Servet; pero era muy duro dar a entender que se conocía y poseía un libro prohibido y quemado por la Inquisición. Colombo pudo muy bien conocer el libro de Servet antes de concluir el suyo; y parece indicar que, efectivamente, le conoció y hasta le copió, el hecho de que, al explicar la circulación pulmonar, usa idénticos términos que los que emplea Servet, quien editó su *Christianismi restitutio* seis años antes de que saliera el libro de Colombo. Para hacer ver claramente todo esto, Dardier pone junto a las palabras de Servet, en 1546 y 1553, las de Colombo, en 1559; y concluye diciendo: «Le doute n'est plus possible. Colombo a été le plagiaire de Servet» (20). Así se lo han echado en cara Zecchinelli y Michea.

Dejando aparte hipótesis y conjeturas sin pruebas, y considerando sólo los hechos, resulta: que, no ya en los ejemplares impresos en 1553, sino, también, en la copia manuscrita en 1546 del tratado *Christianismi restitutio*, que se conserva en la Biblioteca Nacional de París, se halla el pasaje en que Servet habla de la circulación pulmonar o menor de la sangre; y que el libro de Colombo, en el que éste se arroga la gloria de haber descubierto esta misma circulación, fué impreso en 1559, y comenzado a componer, según la dedicatoria del Autor al Papa Paulo IV, en 1555: «Quod ab hinc multos annos inchoaveram». Después de esto, ¿es racional quitar a Servet la gloria de haber descubierto la circulación pulmonar de la sangre para atribuírsela a Colombo?

Además de las tres anteriores obras teológicas, Servet parece que vertió al castellano y anotó la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino; y que compuso un *Thesaurus animae christianae* por encargo del librero lyonés Juan Frellon; pero no se conocen hoy ninguna de estas obras.

---

(19) Consta así en una carta autógrafa de Calvino al librero Fernel fechada en febrero de 1546, que se conserva en la Biblioteca Nacional de París.

(20) Obra y ed. cits., pág. 68.

OBRAS VARIAS DE SERVET.

Syruporum universa ratio, ad Galeni censuram diligenter expolita. Cui, post integram de concoctione disceptationem, praescripta est vera purgandi methodus, cum expositione aphorismi: concocta medicari. Michaele Villanovano authore, Parisiis, ex officina Simonis Colinaei, 1537.

Según indica el título es un libro fundado en Galeno, aunque Servet no le siga ciega y servilmente. Según Mariscal este libro es «una crítica acerca de los métodos terapéuticos entonces en uso, recordando lo sabio, sencillo y suave de la Medicina árabe... cuya base eran sus celebrados jarabes» (21).

Brevissima apologia pro Campeggio in Leonardum Fuchsium, 1536.

Impresa según unos en Lyon, y según otros en París. Parece que es una defensa de Sinforiano Champier, primer profesor de Medicina de Servet, contra los ataques que le dirigiera Leonardo Fuchs, profesor de Medicina de Heidelberg, por haber aplicado la Astrología a la Medicina.

Claudi Ptolomaei Alexandrini Geographicae Enarrationis, libri octo. Ex Bilibaldi Pirckeymeri translatione, sed ad Graeca et prisca exemplaria a Michaele Villanovano jam primum recogniti. Adjecta insuper ab eodem Scholia quibus exoleta urbium nomina ad nostri saeculi morem exponuntur. Quinquaginta illae quoque cum veterum tum recentium tabulae adnectuntur, variique incolentium ritus et mores explicantur. Lugduni. Ex officina Melchioris et Gasparis Trechsel Fratrum. M.D.XXXV.

Contiene: el texto de Ptolomeo, con notas marginales y numerosos grabados y mapas, explicado todo por Servet con minuciosas descripciones; dos índices y una tabla. El trabajo de Servet consistió: en corregir el texto de Ptolomeo (traducido al latín por Pirckeymer) sirviéndose de cuantas ediciones y manuscritos del Geógrafo clásico pudo haber a la mano; salvar errores de cálculo en cuanto a las longitudes y latitudes; y completar la descripción

---

(21) Discurso cit., § XXII, pág. 109. Ed. cit.

de la tierra, dando noticias del suelo, costumbres, etc., de cada país, y poniendo la equivalencia de los nombres clásicos de los estados, ciudades, montañas y ríos en lenguas modernas: castellana, francesa, italiana, etc. Las alabanzas que esta obra ha merecido son muy grandes: Tollín llama por ella a Servet padre de la Geografía comparada: Dardier califica la labor de nuestro compatriota de obra maestra de tipografía y erudición; y Menéndez y Pelayo afirma que Servet hizo un trabajo admirable para su tiempo (22).

Parece que Servet, cuando enseñó Astrología en París, compuso una *Apología disceptatio pro Astrologia*, anunciando grandes calamidades y desgracias como consecuencia de un próximo eclipse de Marte, causado por la Luna. La publicación de esta obra fué uno de los cargos contra Servet en el proceso de París, finalizado en 1538; pero nadie, sino Tollín, ha logrado ver este trabajo.

También se dice que entre los trabajos que, por encargo del librero lyonés Juan Frellon, compuso Servet, hay una gramática, que nadie ha visto tampoco.

III. Doctrina de los libros «De Trinitate».

Ante todo advierto que para exponer las doctrinas filosóficas de Servet invierto el orden del índice redactado por Bonilla, y estudio primero los libros *De Trinitate*, y después el tratado *Christianismi restitutio:* porque el orden lógico y el desarrollo natural de las ideas reclaman se siga este plan, ya que en los libros *De Trinitate* Servet indica y esboza doctrinas que desenvuelve en el tratado *Christianismi restitutio*.

Servet escribió *De Trinitate* en tres obras distintas: primero en los siete libros *De Trinitatis erroribus;* después, en los diálogos *De Trinitate;* y, por último, en la primera parte del tratado *Christianismi restitutio*. Yo analizaré en este párrafo la doctrina de las dos primeras obras, y dejaré para el siguiente la que nuestro Autor expone en el tratado *Christianismi restitutio*.

Para exponer las doctrinas de Servet en los siete libros *De Trini-*

(22) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. VI, t. IV, página 331. Ed. cit. Sobre el mérito geográfico de esta edición puede verse, también, el § V del discurso de recepción en la Real Academia de la Historia de Don Eloy Bullón Fernández, leído el 23 de diciembre de 1928, Madrid, 1928, páginas 35-37 y 47-73.

tate pudiera seguir paso a paso al Hereje aragonés, pues he extractado minuciosamente estos libros; pero, aunque este procedimiento sería para mí mucho más fácil, no le voy a emplear, porque, para el lector, resultaría largo, enojoso y confuso por las muchas repeticiones que habría que hacer al seguir a Servet. Sintetizaré, con la mayor fidelidad y brevedad que me sean posibles, el sistema teológico que Servet expone en estos libros; y, luego, presentaré con la amplitud necesaria las ideas filosóficas contenidas en aquel sistema. Como estas ideas filosóficas se basan en dicho sistema, no pueden exponerse bien si se prescinde de la Teología del Hereje español. De aquí la necesidad de principiar presentando la Teología servetiana para poder exponer luego la Filosofía del mismo Escritor.

«De Trinitatis erroribus libri septem» (23).

El fin que Servet se propuso al escribir este tratado es el que claramente indica el título de la obra: combatir los que, para el Hereje de Villanueva de Sijena, eran errores sobre la Trinidad. En torno a esta idea fundamental gira todo el pensamiento del Médico español en estos siete libros.

Servet rechaza el dogma católico de la Trinidad: unidad e indivisibilidad absoluta de la esencia, naturaleza y sustancia divina; y subsistencia simultánea y eterna de esta esencia única en tres hipóstasis o personas, realmente distintas: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo. Para Servet la divinidad es una en la naturaleza y esencia; y, también, en cuanto a las hipóstasis o personas. El argumento teológico-filosófico en que, principalmente, se apoya Servet para rechazar el dogma de la Trinidad es que si se admite este dogma se rompe la unidad de la esencia divina: «tres res in una natura machinati sunt, dice, refiriéndose a los que defienden este dogma básico de nuestra Fe Cristiana. Sed revera tres res [esto es, tres personas] tres Dii, aut unus tripartibus sub colore et nominibus unitatis nobis inculcantur» (24).

Servet (que dice no querer abusar del término persona, y llama, por esto, a lo que la doctrina cristiana designa con la denominación

(23) He tenido a la vista el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid, Signatura: U-2.926, y la copia manuscrita del mismo, de un códice de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, Sig.: R-I-10-15. Cito por el códice mencionado.
(24) Libro I, fol. 33. Me refiero siempre a la paginación del códice susodicho.

de Primera, Segunda y Tercera Persona de la Trinidad Augustísima, primera, segunda y tercera cosa o sér), arguye así, dentro del orden teológico-racional: Si se admite que en Dios hay varias personas, es preciso conceder que hay varios dioses: porque, en esta hipótesis, habría en Dios varias esencias, naturalezas o sustancias: «cum cuilibet rei conveniat propriam habere essentiam, et propriam naturam, qualiter imaginari potero multiplicationem rerum [es decir de las personas] sine multiplicatione essentiae, et quod nova res [esto es, nueva persona] accedat, et non nova essentia?» (25). Si se dice, no obstante, que Dios es uno, será en cuanto Él es compuesto de tres cosas o tres séres: que, en realidad, lo son las que el dogma católico llama personas.

Además de este argumento principal, expone Servet otros motivos de índole racional para rechazar el dogma de la Trinidad, motivos que yo no me atrevo a llamar razones: tal es su falta de consistencia. He aquí esos motivos: No es posible ni imaginar siquiera lo que es la Trinidad de personas, ni tener noticia o conocimiento de ella. Si se dice que basta creer en la Trinidad, aunque no se entienda el misterio, Servet replica que es necedad admitir una cosa no inteligible sin tener bastante fundamento en las palabras de las Sagradas Escrituras. La trinidad de personas con unidad de naturaleza es ininteligible: porque nada puede estar en el entendimiento sin que antes se halle de un modo proporcionado en los sentidos; y nadie ha tenido, ni tiene jamás, sensación alguna, esto es, conocimiento sensible, de tres personas distintas subsistentes todas ellas en la misma naturaleza.

Conduce, pues, el dogma de la Trinidad a la destrucción del verdadero Dios, al ateísmo: «ex dictis jam patet, nam concedentes tres esse res quas personas appelant, a convertibilibus arguendo, tria entia concedunt, et ex consequenti tres substantias. Ergo si Deus absolute significet, clare sequitur, eos esse reales Tritoistas, et per consequens scripturis et unitati Dei realiter repugnare, et sophistice unum Deum connotativum defendere, propter quod odibiles sunt Deo» (26). «Postquam haec de tribus rebus philosophiae intravit in mundum tres Deos dixere, quod licet ore negent, re ipsa nostri fatentur» (27).

Colocándose en el terreno propio de la Teología Positiva, Servet asegura muy decididamente que todas las páginas, palabras y síla-

(25) Libro I, fol. 54.
(26) Libro I, fols. 57 y 58.
(27) Libro I, fol. 62.

bas de las Sagradas Escrituras enseñan la absoluta unidad de Dios y combaten la trinidad de personas. Hasta las palabras evangélicas con que nuestro Señor Jesucristo enseña claramente la existencia de la Trinidad: «...baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spritus Sancti» (28), las tiene Servet por ineficaces para este fin; y (aquí hace uso del libre examen, que, como consecuencia de su método dialéctico, trajo a la Teología el Protestantismo. Aunque Servet rechaza la teoría luterana de la justificación, etc., etc., conviene con los protestantes en admitir que la Biblia es la única fuente o lugar teológico) afirma que dichas palabras sólo significan que se ha de bautizar en el nombre del Padre, que es el origen y la fuente verdadera y primaria de todo don; en el nombre de Cristo, porque por Él tenemos la reconciliación, y porque no hay otro nombre por el cual seamos salvos; y en el nombre del Espíritu Santo, porque todos los que en su nombre son bautizados reciben los dones del mismo Espíritu Santo. Como es natural no me detengo más en estos pormenores escriturarios, porque son totalmente ajenos a la Filosofía.

Aunque Servet rechaza el dogma cristiano de la trinidad de personas en la unidad de la esencia divina, admite una trinidad en Dios, entendida del modo que le place al Hereje aragonés, que recuerda el error de los modalistas. He aquí cómo, sintéticamente, expone nuestro Escritor el sentido en que admite la Trinidad divina: «Ex quo santissime trinitatem intelligere posses, nam pater est tota substantia et unus Deus, ex quo gradus isti et personatus descendunt. Et tres sunt non aliqua rerum in Deo distinctione, sed per Dei oeoconomiam variis deitatis formis, nam eadem divinitas, quae est in patre communicatur filio Jesu Christo et Spiritui Sancto, qui est templum Dei viventis, sunt enim filus et Sanctificatus spiritus noster consortes substantiae patris, membra, pignora et instrumenta, licet varia sit in deitatis species, et hoc est quod distinctae personae dicantur id est multiformes deitatis adspectus, diversae facies, et species» (29).

Como se ve, Servet entiende mal el dogma cristiano. Este no enseña que la trinidad de las personas divida la sustancia de Dios, sino todo lo contrario: cree que la sustancia divina, toda e indivisible, está en el Padre, en el Verbo y en el Espíritu Santo; quienes sólo son realidades distintas en cuanto a la hipóstasis, pero subsistiendo en estas tres distintas hipóstasis o personas la misma naturaleza o sus-

(28) Evangelio de San Mateo, cap. 28, vers. 19.
(29) Libro I, fol. 45 r. y v.

tancia. Servet admite en Dios la trinidad, pero no trinidad de verdaderas hipóstasis o personas, sino de formas, imágenes, aspectos y manifestaciones.

La primera manifestación divina es el Verbo. En el principio, antes que las cosas fueran hechas, era el Verbo, esto es, la palabra y la voz de Dios. Esta palabra divina es la misma sabiduría de Dios, porque Dios no puede hablar insipientemente. Dios, pues, que así habla, es lo que se llama Verbo; y éste significa, no la entidad metafísica que se denomina persona, sino el oráculo, la voz, la palabra de Dios. El λογος divino no es, propiamente, el *verbum mentis*, es la palabra proferida y pronunciada. El Padre y el Verbo se distinguen, pues, no en cuanto personas, sino como el que habla y la palabra que habla, como la realidad y su manifestación: «sicut res ipsa et rei dispositio, quasi res ipsa lateat, et per sonitum verborum patefiat» (30). Hablando propiamente, no se debe decir que el Verbo es engendrado por el Padre, por Dios: porque engendrado sólo puede serlo lo que es carnal y corpóreo. El Verbo divino, usando términos propios, es proferido, pronunciado por Dios. Este Verbo, la palabra de Dios, al principio estuvo recóndita en la mente divina: sólo Dios escuchaba y conocía su palabra, y por ella hizo todas las cosas; pero, llegada la plenitud de los tiempos, se manifestó al exterior, a lo que no es Dios, el mismo Verbo, la palabra de Dios; y entonces Dios se dió a conocer por su propia forma o cara; y el Verbo se hizo carne, y tenemos a Cristo.

Pero el Cristo de que habla Servet no es el Cristo histórico, a quien adoramos los católicos: sér personal con dos naturalezas, una divina y otra humana, subsistiendo ambas en una misma hipóstasis o persona, en la propia del Verbo, Segunda Persona de la Trinidad Santísima. Para Servet aquí hay «tot... errores quod verba» (31). Nuestro infeliz compatriota cree que es imposible la unión de las dos naturalezas en Cristo de suerte que en Él exista lo que los teólogos llaman comunicación de idiomas: porque entiende que la naturaleza humana no puede comunicar sus predicados a Dios. ¿Qué es lo que el hombre puede dar de nuevo a Dios? Porque eso que se supone que la naturaleza humana comunica y da a la divina: o es cosa futil, frívola e imperfecta, y, entonces, no puede convenir a Dios; o es cosa perfecta, y, entonces, Dios no puede recibirla de nuevo, porque no puede estar

(30) Libro II, fol. 79 v.
(31) Libro IV, fol. 149 v.

privado de ella. En cambio, Dios puede dar y comunicar algo al hombre: porque esto no implica menoscabo ni mutación en Dios, sino exaltación, aunque con mudanza, en el mismo hombre. Por esto, y refiriéndose a Cristo, Servet no tiene inconveniente en asentir a estas proposiciones: Este sér, Cristo, es nuestro Dios, Dios bendito, Dios fuerte; pero le horroriza conceder estas otras proposiciones: Este sér, Cristo, es hombre, tiene hambre, sed, ha muerto. Dice Servet que no puede alcanzar por qué se dice que sólo la Segunda Persona sustenta, termina y personifica la humanidad de Cristo cuando se afirma que todas las operaciones *ad extra* son de las tres divinas personas.

No es, pues, el Cristo de Servet el verdadero Cristo. Para Servet, Cristo es el Hijo de Dios, es Dios, no por naturaleza, sino por forma, por figura, por gracia y privilegio: «Ex privilegio igitur ei [a Cristo] datum est, ut sit Deus, quia pater eum sanctificat, per gratiam unctus est, exaltatus, quia se humiliavit, exaltatus prae consortibus suis, datum illi nomen quod est super omne nomen. Et ut inquit Petrus, accepit [se refiere a Cristo] a Deo patre honorem et gloriam, quae omnia secundum gratiam sunt, nam per naturam solum patrem dici Deum, satis indicat Scriptura, dicens Deus et Christus, Christus et Deus, ita vos conjungit, quasi Christus sit res a Deo distincta» (32).

Cristo es para Servet, la palabra, el Verbo de Dios, que descendió del cielo y se encarnó, esto es, se manifestó y se profirió externamente a los hombres, dándoles a conocer la sabiduría del Padre. De Cristo necesita el hombre para conocer a Dios, que, de suyo, es incomprensible para el hombre. Este no puede alcanzar noticia de Dios si no ve alguna cara o imagen de Él; y eso, precisamente, es Cristo: cara e imagen de Dios. En Cristo resplandece la forma, la especie o faz de la divinidad, sobre todo cuando obraba los milagros. En este sentido Cristo es igual a Dios, y todo lo que tiene el Padre es de Cristo: porque la forma, figura o especie es idéntica, y porque tiene la misma virtud de Dios, ya que Dios le ha comunicado su poder. Por consiguiente, Cristo es Dios por la virtud, el poder y el espíritu: por Él han sido hechas todas las cosas, pues Él es la palabra de Dios. Cristo es hombre por la carne con que se manifestó Dios a los hombres, por medio del mismo Cristo: «Inventus est [se refiere a Cristo] Deus per virtutem, sicut homo per carnem. Et omnia quae Pater habet

(32) Libro I, fol. 20 v. y 21.

sua sunt, et per eum fiunt, omnia quae verbo Dei efficiuntur, cum ipsum sit verbum Dei» (33). «Spiritualiter ergo est intelligendum Christum esse Deum, nam sicut non dicitur homo sine carne, sic non dicitur Deus sine spiritu Dei. Et ita utriusque substantiae participem, non magis si spiritum attendas, debes negare esse Deum, quem negas esse hominem, quia id quod natum est de spiritu, spiritus est, et spiritus est Deus, et quia spiritus ejus erat totus Deus, denominatur ipse Deus, sicut a carne denominatur homo» (34). Cristo es lo que Jehová, Dios, hizo en el principio; por medio de Cristo, Dios hizo todas las cosas; y por Cristo, Dios gobierna al mundo.

El Espíritu Santo es la segunda de las manifestaciones de Dios, distinto de la primera, del Verbo: porque no es manifestación por medio de la palabra, de oráculo, sino por medio de espiración, de soplo, de viento, de ímpetu. A este ímpetu se le apellida santo porque su efecto propio es santificar a quien le recibe: «Alia persona, id est, deitatis aspectu apparente in filio, alia in spiritu sancto, et res absolutae et distinctae, in quibus personae apparuerunt, sunt Deus pater, homo filius, et angelus spiritus sanctus» (35). «Semper dico, quod Spiritus Sanctus est Dei in hominis spiritu agitatio» (36).

Y ¿qué es lo que manifiesta o comunica Dios por medio de este ímpetu que Servet llama Espíritu Santo? Por antonomasia pertenece a Dios el ser sabio, justo, fuerte, misericordioso. Pues bien, al comunicarnos Dios estos dotes suyos, lo mismo que cuando nos comunica el espíritu vital, se dice que Dios nos da su espíritu. Por este ímpetu obra Dios en lo exterior y en lo interior del hombre: si en lo exterior, tal espíritu se llama soplo (*flatus*, dice Servet); y si en lo interior, para ilustrar y santificar al hombre, espíritu santo. El Espíritu Santo es algo distinto del espíritu de Dios, porque es Espíritu Santo en cuanto que Dios le emite para nuestra santificación; y es espíritu de Dios en cuanto que le emite para toda la tierra. Cuanto Dios hace, con su poder y virtud, se dice hecho por su espiración, por su impulso. A la manifestación divina por vía de ímpetu, al Espíritu Santo, no es posible verle cual puede verse a la manifestación de Dios por vía de imagen, de figura y de palabra, esto es, al Verbo, a Cristo. Al Espíritu Santo le sentimos, es decir, percibimos el ímpetu interno que Él trae a nosotros. Es, pues, para Servet, el Espíritu Santo:

(33) Libro I, fol. 29 v.
(34) Libro II, fol. 95 v.
(35) Libro IV, fol. 137 v.
(36) Libro IV, fol. 138.

«Divina in hominis spiritu agitatio, sit quae agitando illustrat Deus, et illustrando santificat, nec exigitur hic definitio quidditativa, nam de genere motus est vox spiritus, quasi motio, impetus et halitus, et quia sic movendo Christo credentes santificat Deus, ideo dicitur spiritus in homine sanctus, et ex fide Christi» (37).

Cree Servet poder refutar el dogma cristiano que enseña ser el Espíritu Santo una verdadera persona de la Trinidad Augustísima, de este modo: «Quod spiritus sanctus non possit absolute rem tertiam [recuérdese que aquí Servet entiende por cosa, «rem tertiam», la persona] designare, sed quod secundum accidens dicatur, ex eo probatur, quia spiritus sanctus augeri vel minui» (38).

La cuestión que respecto al Espíritu Santo viene separando, desde hace tantos siglos, a los griegos de la verdadera Iglesia de Cristo, la resuelve Servet dando un palmetazo a ambos: «Miror profecto quare etiam non dubitant an secunda persona procedat a tertia, sicut tertia a secunda, ut causae sibi invicem causae. Nam scriptum Ef. 48. Et nunc Dominus misit, et spiritus ejus. Ergo filius ab spiritu mittitur, et dicitur a Spiritu Sancto conceptus, et dicitur spiritus domini esse super eum» (39).

Este es, en líneas generales y expuesto con un poco de orden y claridad, que en Servet faltan por completo, el sistema teológico del Hereje aragonés. Como caídas al acaso, y por concatenación con los puntos que la obra estudia, hay en ésta algunas doctrinas filosóficas, que importa recoger, también con la mayor claridad y orden posibles.

No con toda la amplitud y el desarrollo que en el tratado *Christianismi restitutio*, pero sí con la claridad suficiente para que nos demos cuenta de ello, se ve en los siete libros servetianos *De Trinitate* el panteísmo. He aquí algunas frases que bien le dan a conocer. Al comienzo del lib. II dice Servet que Cristo es el cielo y que donde él está está el cielo; y, luego, añade: «jam coelum intra nos sit» (40). «Deus jam ab initio de Christo loquebatur, et eo verbo loquendo operabatur, ut inde per ipsum Christum dicantur esse omnia» (41). Al final del mismo lib. II afirma: «nota quod licet tempore legis angelus dicebatur ingredi et egredi hominem, et esse in prophetis, tamen nobis per Emanuelem ipsemet Deus inhabitat, sicut scrip-

(37) Libro VI, fol. 177 r. y v.
(38) Libro I, fol. 48.
(39) Libro I, fols. 68 r. y v.
(40) Libro II, fol. 73 v.
(41) Libro II, fol. 77 v.

tum est. Ezeth. 2 et 3. Zach. 1 et 2. Inhabitatio in eis per Christum nos facti sumus coelum» (42); y más abajo: «Christus enim est verus Deus, cujus deitatis umbra, et non veritas erat in angelis. Dico igitur quod ipsemet Deus est spiritus noster inhabitans in nobis, et hoc esse Spiritum Sanctum in nobis... Et in hoc nos testificamur, quod est in spiritu nostro eficax quaedam et latens energia, quidam coelestis sensus et divinum quod latens» (43). En el lib. III dice que Cristo «est anima mundi, imo plus quam anima, nam per eum vivimus, non modo temporali, sed aeterna vita, temporalem nobis in verbo dedit, et aeternam in carne lucri fecit» (44). En el lib. V dice: «ut saepe legitur, nullus erat Elohim nisi Jehovah, et Christus ipse Elohim erat essentiae fons, a quo omnes res mundi emanarunt» (45). Al final del mismo lib. V, y hablando aún más abiertamente, si cabe, Servet escribe así: «Sicut essentiae fons dicitur Deus, ita etiam fons lucis, pater spiritum et pater luminum diceitur, nec lucem hic de praedicamento qualitatis intelligo. Sed quia a Deo fluunt essentiales radii, et radiantes angeli de ejus thesauris a paterno pectore essentiales flatus tanquam filii ex utero patris egrediuntur, multiplices proficiscuntur divinitatis radii, quae omnia sunt Dei essentiae, et ipse est in eis..., divinitatis nomen nominibus angelorum est inmixtum, quia est ejus essentia in eis inmixta. Vides hic plures Deum habere essentias, non enim possunt plures dici res in una essentia, sed bene e converso, imo dico, quod omnium rerum essentiae est ipse Deus, et omnia sunt in ipso» (46). Por último, en el lib. VII concluye Servet que: «omnia ortum habent ex Christi in Deo personali existentia, nam Christus est Elohim» (47).

Y era lógico que Servet, supuestos sus errores teológicos, degenerara en el panteísmo, y panteísmo pancristiano. En efecto: para Servet el Verbo no es una persona distinta del Padre, es una manifestación de Dios; y Cristo es esa misma manifestación divina propia del Verbo encarnado, esto es, hecha visible: son, pues, Cristo y el Verbo manifestaciones divinas, y manifestaciones externas, por cuyo conocimiento llega nuestra inteligencia a poseer alguna noticia de Dios. Luego las criaturas, que son manifestaciones de Dios, tienen

(42) Libro II, fol. 108 v.
(43) Libro II, fols. 108 v. y 109.
(44) Libro III, fol. 125 v.
(45) Libro V, fol. 157 v.
(46) Libro V, fols. 165 v. y 166.
(47) Libro VII, fol. 191 v.

que ser el Verbo; las criaturas visibles han de ser Cristo. Entre el Verbo y Cristo y las criaturas hay identidad: todo es Cristo; y como Cristo es, según Servet y en el sentido ya expuesto, Dios, resulta necesariamente que todo ha de ser Dios: el panteísmo, el pancristianismo.

Aunque el fundamento en que el Médico español apoya sus herejías es principalmente dogmático, hay, no obstante, un error metafísico en todo el antitrinitarismo servetiano. Como antes vimos, la base teológico-filosófica en que Servet se apoya para rechazar el dogma de la Santísima Trinidad es ésta: Si se admiten en Dios tres personas realmente distintas, se divide la esencia divina, se incurre en lo que Servet denomina tritoísmo. ¿De qué supuesto parte este raciocinio? Pues, sencillamente, de no poseer conceptos claros y precisos de lo que son la esencia, la naturaleza y la sustancia, por un lado, y la hipóstasis y la persona, por otro. Si Servet hubiera tenido ideas claras sobre todos estos conceptos, hubiera visto lo que, claramente, ven todos los filósofos y teólogos cristianos: que no hay contradicción intrínseca, y que, por lo tanto, es posible que la esencia, la naturaleza y la sustancia sea una e indivisible, y que, no obstante, esa misma esencia subsista en tres hipóstasis o personas realmente distintas.

Por esta misma oscuridad y confusión en cuanto a los conceptos metafísicos de naturaleza y de persona, Servet es ciego cuando se trata de cómo nuestro Señor Jesucristo puede, sin contradicción alguna, poseer las dos naturalezas: divina y humana, subsistiendo ambas en una misma persona: en la Segunda de la Santísima Trinidad, en el Verbo.

Toda esta confusión de ideas y conceptos metafísicos la da a conocer Servet casi siempre que trata de estas cuestiones. Así, por ejemplo y respecto a la noción de persona, en el lib. IV, siguiendo abusivamente en cuestiones metafísico-teológicas el origen histórico de la voz persona, identifica la hipóstasis o persona con la representación, la cara, el medio que da a conocer una cosa; de suerte, que, según esta doctrina servetiana, puede decirse: persona es la imagen, el aspecto de una cosa: «nec est nunc in Deo alia hypostasis seu facies» (48). «Sed proprie loquendo, una res dicitur persona alterius, ut socii... Similiter enim omnino modo, verbum in persona Christi olim fuisse filium dicimus, et Christum in persona verbi ab initio apud

---

(48) Libro IV, fol. 150.

patrem fuisse et Christus persona verbi, et verbum persona Christi et non est nisi una persona, et unus aspectus, quia id ipsum quod in verbo relucebat est ipse Christus, ut si ego speculum habeam, licet me facie ad faciem et etiam in speculo videas, tamen non vides nisi unam personam. Et sic idem est quod Christo demonstrato aut aeterno illo verbo demonstrato dicas hoc, ab initio fuit filius, quia quicquid demonstres ab initio fuit personaliter filius, non realiter, imo ex rerum absentia, dicuntur personae et rebus personae repugnant» (49).

Al final del lib. IV, pretendiendo explicar de qué modo se dice de Cristo que es carácter, sustancia o hipóstasis divina, habla Servet con gran imprecisión y vaguedad de lo que es la sustancia. «Ex his patet quid per hypostasin intelligit Apostolo in dicto cap. I, et decipiuntur qui naturam patris glosant, quia nihil scripturae cum naturis nec vocabuli proprietas illud patitur, et substantia rerum separandarum, non est ipsemet res speranda, seu natura rerum sperandarum, sed per substantiam patris intelligit Apostolum modum subsistendi et esse patris. Et hoc sonat dictio ὑποςα bis nam paterna hypostasis relucet in verbo, et illa verbi effigies est homo ipse Jesus Christus, qui est hujus rei character» (50). Cierto que la sustancia es un modo particular de ser, de existir; pero no se declara totalmente la noción de sustancia con sólo esto, si, además, no se expresa o indica, por lo menos, que ese modo especial o característico de ser propio de la sustancia es ser en sí, no en otro, sin sujeto de inhesión. Si el «modus subsistendi» que, para Servet, es la sustancia, se entiende, no ya de la existencia, sino de la subsistencia, y en cuanto ésta es algo distinto de aquélla, cierto es que la sustancia primera es subsistencia, esto es, supuesto, hipóstasis; pero, como la sustancia segunda no es subsistencia, aunque es sustancia, es, por lo menos, inexacto definir la sustancia por la subsistencia.

Al principio del lib. VI y para declarar cómo conocemos a Dios por medio de su manifestación, de su imagen o faz, de Cristo, indica claramente Servet cuál es su doctrina sobre el conocimiento intelectual, doctrina ésta del todo conforme con el sistema peripatético escolástico. Para que en esta vida el entendimiento humano conozca un objeto, necesita especular sobre el fantasma imaginativo del mismo objeto. «Haec est enim certissima veritas et cuilibet sansato evidens,

(49) Libro IV, fols. 151 v. y 152.
(50) Libro IV, fols. 155 v. y 156.

quod nullius rei mundi notitiam habere possumus, nisi aspectum seu faciem aliquam in ea especulemur, et si me ad summulas reverti cogas, notitia illa non dicitur, rem repraesentando vitaliter inmutare, nisi quatenus ejus rei imago ab ipso phantasmate intellectui objicitur» (51).

El método con que Servet escribió los libros *De Trinitatis erroribus* es detestable: el desorden es absoluto; las repeticiones, frecuentísimas; la confusión, muy grande; y la imprecisión y vaguedad de las ideas, sobre todo de las filosóficas, excesiva. Creo que se puede sostener que Servet no tenía aptitud para la Filosofía; y que, singularmente, era inepto para la Metafísica.

En cambio, la obra de que nos estamos ocupando, demuestra erudición: Servet conoce bien los libros de ambos Testamentos; y no dejan de serle familiares los Santos Padres, aunque interprete a su modo unos y otros textos. Tampoco le son desconocidos, ni muchísimo menos, el griego y el hebreo, acudiendo frecuentísimamente a estas lenguas para buscar argumentos filológicos. En cuanto al latín con que Servet escribió, dice Menéndez y Pelayo que si no es clásico y ciceroniano, es, a lo menos, sencillo y claro, y la enérgica personalidad del Autor infunde a veces a su incorrecto lenguaje desusado brío (52).

«Dialogorum de Trinitate, libri duo».

Tal es el título del segundo de los tratados que Servet escribió sobre la Santísima Trinidad, y que, como dije, publicó seguido de los *De justitia regni Christi, capitula quatuor* (53).

Siendo los diálogos *De Trinitate* la respuesta de Servet a las objeciones y reparos que se opusieron, principalmente por Bucer, a los *De Trinitatis erroribus libri septem*, era natural que comenzara refiriéndose a esta última obra. En el prólogo de los diálogos dice Servet que retracta lo que había escrito en los libros *De Trinitatis erroribus*, no porque lo considere falso, sino por conceptuarlo incompleto: «et

---

(51) Libro IV, fols. 166 v. y 167.

(52) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. VI, t. IV, pág. 317. Ed. cit.

(53) Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid, Sig.: U-2926. Está encuadernado en piel, formando un mismo volumen con los *De Trinitatis errorribus, libri septem.*

tanquam a parvulo parvulis scripta» (54). Servet llega a calificar su primer tratado *De Trinitate* de bárbaro, confuso e incorrecto (55). Para remediar estos defectos, principalmente, compuso el Hereje de Villanueva de Sijena sus diálogos, cuyos interlocutores son Michaël y Petrucius.

Aunque el fin y el título de la obra parecen ofrecer un nuevo tratado *de Trinitate*, la que Servet publicó no es propiamente esto, sino un libro de Cristología; y tan enmarañado y confuso como el anterior, si es que no le aventaja en esto, en algunos puntos, por lo menos.

Según las Sagradas Escrituras, dice Servet, el λογος, Elohim y Cristo deben convenir; y así es, en efecto. La comparación del principio del *Génesis* con el comienzo del Evangelio según San Juan, lo prueba convincentemente. Dios se manifestó primeramente por lo que San Juan llama el λογος, el Verbo; y Moisés, Elohim. Después de la creación, y no antes, Dios era la luz, porque la luz no puede decirse tal si no luce. El Verbo es la luz verdadera que ilumina a este mundo. Antes de que Dios inspirase no era espíritu, ni pudo serlo, tampoco, antes de que hablase, porque Dios, hablando, sopló *(flavit*, dice Servet). Por medio de los ángeles, Dios se manifestó a los hombres. Pero en Cristo se halla la plenitud total y completa. Cristo fué creador en el cielo según la misma sustancia de que ahora es, tanto según la carne, como según el espíritu. Cristo es Dios, y a Él se le debe adoración. Cristo apareció en el mundo, no como las criaturas, sino concebido por el Espíritu Santo; no producido de la nada, sino educido de la misma hipóstasis de Dios; engendrado de la sustancia divina por la encarnación y haciéndose carne la sustancia del Verbo. Impropiamente se atribuye a Dios el tener naturaleza: porque Dios no tiene principio ni causa que le dé origen. En Cristo, y en su carne y en su cuerpo, glorificamos su naturaleza, elevada hasta Dios. Sin embargo, no existe confusión ni pluralidad alguna entre Cristo y Dios; ambos son una misma hipóstasis o sustancia, un plasma plantado en la tierra de una semilla celestial, que forma una sola sustancia con Dios. Cristo es participación de todas las criaturas; y si no lo fuera, no podría decirse el primogénito de todas ellas. Cristo participa del ser de Dios y del ser del hombre, de tal suerte que, en abso-

(54) Fol. I v. La edición citada y que utilizo no tiene paginación.
(55) «Quod autem ita barbarus, confusus et incorrectus, prior libri prodierit, imperitiae mae et typographi incuriae adscribendum est», Fol. I, v.

luto, no puede afirmarse que es creatura, sino que es participante de las criaturas.

Para Servet, el Espíritu Santo es, unas veces manifestación o aparición sensible de Dios, y otras, hipóstasis o sustancia del mismo Dios. Al explicar esto habla Servet con tal confusión que nos deja sin saber si para él el Espíritu Santo es verdaderamente una persona o mera manifestación divina.

Al desenvolver Servet esta doctrina, puramente teológica, como es evidente, expone algunas ideas filosóficas que voy a hacer notar.

El panteísmo, o, mejor dicho, el pancristianismo, está indicado con claridad bien patente en muchos lugares. He aquí algunos de ellos. Al tratar de hacer ver que en Cristo se encuentra la plenitud, Servet escribe así: «Immo corpus ipsum Christi est ipsissima plenitudo, in quo omnia complentur, concurrunt, recapitulantur, et reconciliantur, scilicet, Deus et homo, coelum et terra, circuncisio et praepucium. Immo corpus ipsum Christi est corpus divinitatis, ut plane dicatur esse in eo deitas corporaliter. Ipsissimum corpus Christi est divinum et de substantia deitatis» (56). «Quod dicunt nos fuisse apud Deum, verum est, eramus tamen in mysterio Christi» (57).

Al exponer cómo Cristo encarnó y apareció en el mundo, dice: «Immo, nulla alia erat Dei substancia, nisi verbum illud, quod erat essentia vera et causa universorum entium. Deus in seipso, nulla corporis aut substantiae ratione definiri potest, sed seipso ea creavit, mundum creatus, ut esset essentia, alias res essentians, quod est creatio nominis tetragrammaton» (58). Poco después afirma que Cristo, aunque no es creatura, «sed bene particeps creaturarum» (59).

Al sostener, en el lib. II, que a Dios se le atribuye impropiamente el poseer naturaleza, pues no tiene causa ni principio que le dé origen, da Servet un concepto de la naturaleza tan arbitrario e inexacto como verá el lector: «Id quod cuique rei a nativitate innatum est et proprium, dicitur eius natura» (60). Identifica, pues, Servet las propiedades naturales de los séres, derivadas de la esencia de éstos, con la naturaleza o esencia de los mismos, que es el principio de donde fluyen tales propiedades. No podía menos de advertir el Panteísta aragonés que este concepto de la naturaleza es capricho-

(56) Libro I, fol. 7.
(57) Libro I, fol. 8.
(58) Libro II, fol. 13 r. y v.
(59) Libro II, fol. 15 v.
(60) Libro II, fol. 14 v.

so y contrario a lo que entienden por naturaleza los filósofos: mas, a este gravísimo reparo, Servet responde muy desahogadamente: «Dolendum, q. philosophicis loquendi consuetudinibus sic sumus imbuti» (61).

Al hablar, en el mismo lib. II, de lo que es el Espíritu Santo, incurre Servet en otra equivocación metafísica verdaderamente garrafal: identifica el concepto de hipóstasis con el de sustancia; y así dice: «Persona [se refiere al Espíritu Santo] voco, quia est hipostasis divina, sive substantia» (62). Como advertí antes, esta confusión explica en parte el error antitrinitario de Servet: porque si la hipóstasis o persona fuera lo mismo que la sustancia, no podrían admitirse en Dios tres hipóstasis o personas, según confesamos en el misterio de la Santísima Trinidad, sin admitir, también, tres sustancias, esto es, sin negar la unidad de la esencia o naturaleza divina.

Aunque en el prólogo de estos diálogos dice Servet que los compuso para rectificar y perfeccionar los *De Trinitatis erroribus libri septem*, filosóficamente los *Dialogorum de Trinitate*, por su doctrina errónea y evidentemente equivocada, y por su método confuso y embrollado, son tan destestables como los siete libros *De Trinitate.*

Por apéndice de los *Dialogorum de Trinitate* puso Servet un tratadito, dividido en cuatro capítulos; y le intituló *De justitia regni Christi.* El fin que al escribir este opúsculo se propuso el Teólogo villanovano fué combatir la doctrina de los protestantes: la justificación se efectúa por sola la fe y sin necesidad de las buenas obras. Al comienzo del librito indica el Autor el contenido de aquél: «Praesentem tractatum quatuor capitulis distinguam. In primo, Paulinas sententias, quas de justificatione protulit ex aggerabo. In secundo, de Regno Christi verba faciam. In tertio, legem evangelio conferam. In quarto, charitatis vias enarrabo» (63).

Después de estudiar muchos de los textos de San Pablo en los que se fundaban Melancton y sus colegas para sostener la doctrina de la justificación por la fe y sin las obras, Servet sintetiza así su propio pensamiento acerca del modo de realizarse la justificación, tanto en la Ley Antigua, como en la Evangélica: «Praeterea, illi [los sometidos a la Ley Mosaica] per universae legis praecepta, et observationes, iustificabantur, nos autem per observationem legis

(61) Libro II, fol. 14 v.
(62) Libro II, fol. 20 v.
(63) Folio 22 v.

Christi, quae tota est lex fidei, iustificamur» (64). Distingue entre el estar ahora dentro del reino de Dios y el esperar hallarse algún día en la gloria: lo primero se debe a la fe, y lo segundo a las buenas obras. De la comparación entre la Ley Antigua y el Evangelio deduce Servet que la primera estaba escrita en las tablas, y la segunda lo está en los corazones. En la Ley Antigua se hallaba la justicia de la carne, y, por esto, sus premios, penas y maldiciones eran carnales; mas en el Evangelio se encuentra la justicia del espíritu, y de aquí que sus premios y castigos sean espirituales. La justicia y la justificación consisten en las obras. Los luteranos, al defender la justificación sólo por la fe, no distinguen suficientemente la Ley Antigua del Evangelio, ignoran el verdadero sentido de las palabras de San Pablo, y caminan entre tinieblas. El hombre no puede ser justificado en las leyes monásticas, a las que Servet ataca tan violentamente que llega a decir que «execrabiles sunt, Pestilentissima nanque res est Papae decreta et monasticas leges, tanquam ad salutem necessario nos astringentes recipere, et ad ea servanda iuramentis se alligare» (65). Siempre se atribuye a la caridad el causar nuestra perfección espiritual: ella posee suma virtualidad para edificar en nosotros el cuerpo de Cristo; y por ella atesoramos para la gloria. Aunque la fe es la primera de las virtudes, y el fundamento de toda la vida cristiana, sin embargo, si se consideran los actos especiales de las virtudes, hállase que la caridad excede a la fe. La fe es la puerta, y la caridad, la perfección. En otra forma, y más claramente: la fe es la puerta del reino de Cristo; pero la caridad es el fin, el camino y los medios, la vida eterna. En nosotros la caridad es más espontánea que la fe.

Las doctrinas filosóficas de este opúsculo son escasísimas; y se reducen a sostener incidentalmente, por supuesto, la existencia del libre albedrío en el hombre, pero sin examinar ex profeso esta cuestión. Así, en el cap. II, afirma Servet que el que el hombre no pueda justificarse por sí solo y prescindiendo de Dios, no prueba que carezca de libre albedrío; y que: «Ex hoc tamen probare servum arbitrium est sicut si dicas: non possum volare, ergo servum habeo arbitrium» (66). En el cap. III combate a los luteranos que no obran el bien y que dicen que el albedrío humano no es libre, sino siervo, y que, por esto, nada pueden hacer si no se les da la gracia que esperan para estos actos porque, sin ella, aun las obras buenas son pecados. Por último,

(64) Folio 26 v.
(65) Folio 37.
(66) Folio 30 v.

en el cap. IV, al comparar la fe con la caridad, escribe: «Vis argumenti et miraculum nos pluries credere cogit, quia cognita veritatis necesario creditur, sed nulla res ita coacte, nec eam odio prosequente, diligi potest» (67). La pasión y entusiasmo de Servet por el libre albedrío le hacen concluir el tratado con esta imprecación: «Perdat dominus omnes ecclesiae tyrannos» (68).

IV. Doctrina del tratado «Christianismi restitutio».

La obra que Servet publicó en 1553 con este título no es propiamente un tratado, sino un conjunto de tratados, sin otra unidad que la subjetiva del Autor de restituir, mediante tal libro, la Religión Cristiana a lo que ella era, según cree Servet, en su primitivo sér; restitución que había de llevarse a cabo mediante el conocimiento de Dios, de la fe de Cristo, de la justificación humana, de la regeneración del bautismo, de la manducación de la cena del Señor y de la liberación de la cautividad de Babilonia y la destrucción del Anticristo y de todos sus secuaces.

Seis partes o tratados independientes constituyen la obra *Christianismi restitutio*, a saber: 1.° *De Trinitate divina, quod in ea non sit indivisibilium trium illusio, sed vera substantiae Dei manifestatio in verbo et communicatio in spiritu, libri septem;* 2.° *De fide et justitia regni Christi, legis justitiam superantis, et de charitate, libri tres;* 3.° *De regeneratione ac manducatione superna, et de regno Antichristi, libri quatuor;* 4.° *Epistolae triginta ad Ioannem Calvinum, Gebennensium concinatorem;* 5.° *Signa sexaginta regni Antichristi, et revelatio eius iam nunc praesens;* y 6.° *De mysterio Trinitatis, et veterum disciplina, ad Philippum Melanchthonem, et eius collegas, apologia* (69). De estos seis tratados el verdaderamente importante para conocer la doctrina filosófica y teológica de Servet es el primero. Por esto, daré una somera noticia de contenido de los cinco últimos tratados de la obra; y después, con la detención debida, expondré la doctrina teológica del primero de los tratados susodichos, analizando, a continuación, las ideas filosóficas que el mismo contiene.

La razón de haber escrito Servet los tres libros *De fidei et justitia regni Christi, legis justitiam supernantis, et de charitate*, es, según él

(67) Folio 46 r.
(68) Folio 47 r.
(69) Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid, Sig.: U-8594.

mismo dice en el proemio, el hecho de existir errores, no sólo respecto a la fe, sino, también, respecto a la caridad y a las obras. De aquí que aun los cristianos no sepan conocer bien, muchas veces, el reino de Dios, y que ignoren cómo se verifica la justificación. Para remediar esta ignorancia, Servet se propone examinar y robustecer el primer fundamento de la fe cristiana, y, sobre esta base, levantar la doctrina contenida en los tres libros del tratado: «In primo, justificantem fidei, et Regnum Christi anuntiabo. In secundo, legem cum evangelio conferam, et christianum a iudeo discernam. In tertio, charitatis cum fidei collatae vim et opera commendabo» (70).

La analogía de este tratado con el opúsculo que, con el título *De justitia regni Christi*, puso Servet a continuación de los *Dialogorum de Trinitate*, y que examinamos hace un momento, es muy grande. En los libros *De fidei et justitia regni Christi*, Servet, según advierte Menéndez y Pelayo: «se muestra razonable y profundo», dando a ver «la excelencia del Evangelio sobre la Ley antigua, el valor de las obras y los escollos morales del fatalismo luterano» (71).

En los *De regeneratione superna et de regno Antichristi, libri quatuor* se propone Servet desarrollar el tema que indican las siguientes palabras del preámbulo: «Nunc generationem nostram supernam, quae et regeneratio dicitur, de eadem Christi substantia veram esse, superest ostendamus» (72). Los cuatro libros consabidos tratan: de la perdición del mundo y de su reparación por Cristo; de la potestad de Satanás y del Anticristo; de los misterios propios de Cristo y del Anticristo, y de la Iglesia cristiana; de la eficacia de la predicación del Evangelio, del bautismo y de la cena del Señor; y del orden de los misterios de la regeneración humana.

En este tratado, Servet pierde por completo, no ya los estribos, sino la cabeza: su pluma escribe insultos y maldiciones, en el tono más bajo y soez, contra el Papa y la Iglesia Católica; poda los sacramentos, dejando solamente el bautismo y la cena, aunque no está claro, ni mucho menos, si admite la presencia real y verdadera de nuestro Señor Jesucristo en la Sagrada Eucaristía; clama contra el culto externo; rechaza toda jerarquía entre los cristianos...: en una palabra, este tratado no parece obra de un hombre cuerdo y sesudo, sino de un frenético.

---

(70) Página 287 Ed. cit.

(71) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. VI, t. IV, página 354. Ed. cit.

(72) Página 355. Ed. cit.

Las *Epistolae triginta ad Ioannem Calvinum, Gebennensium concinatorem,* contienen parte de la polémica teológica sostenida entre ambos herejes. Lo más saliente de estas cartas de Servet en el orden filosófico, es lo que notó Menéndez y Pelayo: la negación de «la inmortalidad individual después de la resurrección de los muertos, diciendo que sólo en la idea divina viviremos entonces» (73).

El tratado que lleva por título *Signa sexaginta regni Antichristi, et revelatio eius, iam nunc praesens,* expone escuetamente estas señales, buscando apoyo para fundar la exactitud de las mismas, en las Santas Escrituras.

Cierra el tratado *Christianismi restitutio* la respuesta que Servet dió a los reparos y objeciones formulados por Melancton al libro servetiano *De Trinitate.* Para Menéndez y Pelayo este último tratado del libro *Christianismi restitutio,* que lleva por título *De Mysterio Trinitatis et veterum disciplina, ad Philippum Melanctonem et eius collegas, apologia:* «es quizá la parte más bella del libro [se refiere al *Christianismi restitutio*], no sólo por la viveza y rapidez del estilo, sino por la fuerza del razonamiento con que se impugna el error capital de los luteranos (a quienes se trata de gnósticos por negar el poder de las obras), y se hace notar la contradicción en que incurrirían persiguiéndole a él después de haber rechazado el yugo de Roma» (74).

Vengamos ya a la doctrina de Servet en la parte más importante del tratado *Christianismi restitutio:* los siete libros *De Trinitate divina.*

En el proemio, además de una plegaria a Jesucristo, Hijo de Dios, para que dé acierto al Autor, a fin de poder éste manifestar a los hombres la divinidad y la gloria de Cristo, ofrece Servet una idea general del tratado: «Digessimus autem in quinque libros viam hanc totam, aiectis postea dialogis, ut quasi per gradus quosdam ad integram Christi cognitionem ascendamus. Primus liber continet tria de Christo axiomata, tres pharisaeorum, totidem sophistarum rationes, et improbationes, cum absurdissimis invisibilium illationibus. Secundus, viginti Scripturae locus exponet. Tertius erit de personae Christi in verbo praefiguratione, de visione Dei, et verbi hypostasi. Quartus de nominibus et essentia Dei, et de rerum omnium principiis. Quintus de spiritu sancto. Dialogus deinde primus, post tranfactas legis umbras Christi in omnibus complementum declarabit, angelorum, animarum, et inferni substantiam explicans. Secundus

---

(73) *Historia de los heterodoxos españoles,* loc. y ed. cits., pág. 356.

(74) *Historia de los heterodoxos españoles,* lib. IV, cap. VI, t. IV, página 356. Ed. cit.

modum generationis Christi docebit, et ipsum non esse creaturam, nec finitae potentiae, esseque vere adorandum, verumque Deum» (75).

Comienza Servet estableciendo tres axiomas o postulados referentes a nuestro Señor Jesucristo, axiomas que explica y declara con textos bíblicos: 1.° Es indiscutible que hubo un hombre llamado con nombre propio Jesús; y que este hombre fué verdaderamente Cristo, es decir, ungido por Dios de espíritu santo y de virtud. 2.° Este mismo hombre que se llama Jesús y que es Cristo, es decir, ungido, es, también, hijo de Dios: Dios es verdadero padre de Jesucristo, porque le engendra sustancialmente. 3.° Cristo es Dios, porque en él está corporalmente la deidad. Él es la forma, la especie de Dios, y tiene poder y virtud de Dios. Aquí Servet combate briosamente lo que los teólogos llaman comunicación de idiomas en Cristo.

Presenta luego tres objeciones contra esta última doctrina: Cristo es Dios; y, al responderlas, examina: cómo el ser Cristo Dios no supone pluralidad en la divinidad; de qué modo se dice que Cristo descendió del cielo y vino al mundo enviado por el Padre; y en qué sentido afirmó el mismo Cristo que Él es igual al Padre, y no por usurpación, sino en realidad de verdad.

Bruscamente pasa Servet a la cuestión teológica que más le preocupó y que más caracterizó su doctrina: la concerniente a la Trinidad. Primeramente explica a su modo los textos bíblicos que los teólogos católicos suelen aducir para demostrar y defender teológicamente el dogma de la Trinidad; y, por supuesto, de la explicación de nuestro Autor resulta que esos textos no tienen eficacia demostrativa para probar el dogma susodicho. Los textos que Servet examina son estos: «Tres sunt qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus: et hi tres unum sunt» (76). «Baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti» (77). «Ego et Pater unum sumus» (78). «Ego sum Deus patris tui, Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob» (79).

Después de pretender deshacer los fundamentos escriturarios del dogma de la Santísima Trinidad, trata Servet de demostrar que este soberano misterio es inadmisible. He aquí los argumentos que contra él aduce:

---

(75) Página 4, ed. cit.
(76) Epístola primera de San Juan, cap. V, vers. VII.
(77) Evangelio de San Mateo, cap. XXVIII, vers. XIX.
(78) Evangelio de San Juan, cap. X, vers. XXX.
(79) Exodo, cap. III, vers. VI.

Primero. Según los defensores del dogma de la Trinidad, las tres personas distintas que constituyen la Trinidad Augustísima, son tres séres o realidades distintas: pues, según ellos, el nombre de persona es sustancial, esto es, perteneciente a la sustancia: luego si hay tres personas o hipóstasis en Dios, hay en Él tres sustancias, tres esencias, tres dioses. Por esto cree Servet que los trinitarios son tritoístas, y, consiguientemente, ateos: pues desconocen al verdadero y único Dios.

Segundo. Según enseña Aristóteles, nada existe en el entendimiento que, por sí mismo o por algo semejante y proporcionado con él, no hubiera estado primeramente en los sentidos; pero en éstos no existe ni sensación ni imagen de tres cosas o personas que constituyan una misma esencia o naturaleza: luego el dogma de la Trinidad no tiene fundamento real y positivo.

Tercero. Para probar teológicamente que es inadmisible el dogma de la Santísima Trinidad, Servet aduce textos de la Sagrada Escritura que enseñan la unidad de Dios; y observa que pueblos monoteístas, como los mahometanos, rechazan abiertamente este dogma.

Cuarto. Termina Servet esta parte con una lluvia de objeciones contra el dogma de la Santísima Trinidad. Según los trinitarios, ni el Padre, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo separadamente son la Trinidad, lo son junta y colectivamente: luego Dios, que es la Trinidad, la esencia divina, es algo colectivo. No se ve diferencia verdadera entre el ser engendrado y el proceder, para que, por tal diferencia, se diga que el Verbo es engendrado y que el Espíritu Santo procede. Las Sagradas Escrituras aplican indistintamente el ser engendrado y el proceder a las dos últimas personas de la Trinidad; y así se dice que nacen y que proceden tanto el Hijo como el Espíritu Santo. Así como es ininteligible que tres puntos sean un punto, lo es del mismo modo el que una esencia simple contenga en sí tres realidades o personas, de las cuales la primera produzca a la segunda, y ambas a la tercera.

«Sylogismos omnes in hac re fallere constat. Hic *a* est *b*, et hic *a* est *c*, et tamen non concluditur *b* esse *c*, si *a* sit essentia, *b* pater, *c* filius. Deum non esse trinitatem ita probo, ex Augustino lib. 5 de trinit. Nulla persona est trinitas, omnis persona est Deus, ergo Deus non est trinitas. Si universalem negativam concludi vis, ita sequitur. Omnis Deus est persona, nulla persona est trinitas, ergo nulla persona est trinitas. Omnis essentia divina est pater vel filius, vel spiritus sanctus, nullus pater vel filius vel spiritus sanctus est trinitas, ergo nulla

essentia divina est trinitas. Circa peculiares illarum trium personarum proprietates, innumeri alii sunt syllogismi indissolubiles» (80).

Pasa después a exponer veinte textos de los dos Testamentos que sirven a Servet para dar a conocer lo que para él es el Verbo. Lo fundamental de esta doctrina servetiana está contenido en la exposición de las primeras palabras del Evangelio de San Juan: «In principio erat Verbum». El término griego λογος significa la razón interna y la palabra exterior. El λογος del Evangelio es: la razón ideal que reluce en la mente divina, del mismo modo que relucen en nosotros los pensamientos y las ideas; y, también, es la palabra externa. Una y otra son resplandores, es decir, representaciones de algo. Cristo, el Verbo, es, pues, el resplandor primero y principal de la mente divina. El λογος, la prolación ideal, se manifestó exteriormente por medio de la palabra externa: por ella Dios se manifestó a los hombres y apareció en el mundo. El Verbo en Dios, que es el Sér que le profiere, es el mismo Dios que habla; y después de proferido, el Verbo es la misma carne de Cristo, en la cual se ve a Dios sin sombras. Nuestro Señor Jesucristo es el verbo, la voz proferida sustancialmente por la boca de Dios. Aunque las cosas visibles, efectos de Dios, sirven para que lleguemos a alcanzar algún conocimiento de Dios, sin embargo, la noticia exacta de Dios no la logramos de este modo, sino por medio de los sagrados oráculos, por la revelación. Dios quiso manifestarse y darse a conocer por medio de su Verbo: Dios no puede ser visto por nosotros si no es por medio del Verbo, de Cristo. Cristo, no sólo es imagen, sino, también, efigie de Dios: porque, no sólo tiene la misma figura que Dios, sino que contiene la hipóstasis misma de Dios. Cristo es, pues, la imagen y la efigie que se nos presenta para que conozcamos a Dios, para que Dios se manifieste a nosotros.

Luego analiza Servet algunos nombres divinos: Jehová, Zebaot, Elohim, en cuanto que manifiestan que la esencia divina es omniforme. Jehová significa la esencia, pero no *simpliciter*, sino haciendo el ser: porque Dios no es como un punto, es el piélago infinito que todo lo esencia, hace ser a todo lo que es, y sustenta todas las esencias. Por esta razón a Jehová se le llama Zebaot, esto es, el que hace sus ejércitos, el que esencia a los militares: porque, con su resplandor propio, esencia a todas las milicias y ejércitos celestiales. Llámase a

(80) Página 45. Ed. cit.

Dios Elohim, porque «est habens divinitates, seu speciosas formas: est dii divi, seu vultus deorum» (81).

Después declara Servet lo que es para él el Espíritu Santo. Así como la esencia divina en cuanto se manifiesta al mundo es el Verbo, así en cuanto se comunica al mismo mundo es el espíritu. Dios, hablando, espira. Son, pues, la palabra y el espíritu la misma sustancia, aunque distintos en cuanto al modo. Al hombre se le manifiesta Dios, tanto por la palabra, como por el espíritu; y mucho más que a otras criaturas. Así como Dios era verbo, espíritu y luz en la nube, así ahora es verbo, espíritu y luz en Cristo. Todo esto lo unió Dios en Cristo de modo hipostático y personal. En Cristo, esto es, en el Verbo divino, está reunido y recapitulado todo. Dios se manifestó al mundo por la palabra, y se comunicó a él por el espíritu. Por Cristo se unió el Creador con la creatura, tanto en carne como en espíritu. Este es el gran misterio de nuestra unión sustancial con el Padre por medio del Hijo. Este espíritu no es una persona distinta de Dios, es el mismo Dios.

En los dos últimos libros, escritos en forma de diálogo cuyos interlocutores son Miguel, el propio Servet (82), y Pedro, que va proponiendo diversas cuestiones que aquel explica, nuestro Autor presenta pocas ideas nuevas, aunque ofrece algunas doctrinas filosóficas curiosas, que luego extractaré.

«Tal es el libro de Servet, diremos con Menéndez y Pelayo: enorme *congéries*, especie de orgía teológica, torbellino cristocéntrico, donde no se sabe qué admirar más, si la pujanza de los delirios o la ausencia casi completa de buen juicio, y donde el autor parece sucesivamente pensador profundo, hermano de Platón y de Hegel, místico cristiano de los más arrebatados y fervorosos, paciente filólogo, escritor varonil y elocuente y fanático escapado de un manicomio, dominando sobre todo esto el vigor sintético y unitario de las concepciones y la índole terca, aragonesa e indomable del autor. Verdadero laberinto, además, en que cuesta sacar en claro si el Cristo que Servet defiende es Dios u hombre, ideal o histórico, corpóreo o espiritual, temporal o eterno, y si vive en este mundo o en el otro» (83).

Conocida la doctrina teológica del tratado, voy a exponer lo más saliente que en el orden filosófico ofrece esta obra.

---

(81) Página 135. Ed. cit.

(82) «En adest, dice Pedro, Servetus est, quem ego quaerebam», pág. 199. Edición cit.

(83) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. VI, t. IV, pág. 357. Edición cit.

Filosóficamente lo que más resalta en esta obra servetiana es el panteísmo en forma de pancristianismo. Ofreceré al lector unos cuantos textos en los que este panteísmo resulta bien patente.

En el lib. I, escribe: «Confirmatur hic intellectus ex eiusdem Christi dictis, quibus docet, nos esse unum cum ipso ,sicut ipse est unum cum patre. Non solum per consensum, sed substantialiter sunt veri Christiani unum cum Christo» (84).

En el lib. III asegura que «Deus ipse essentia sua est mens omniformis. Ut in anima tua sunt rerum corporearum et divisibilium formae, ita in Deo: in eo essentialiter, in te accidentaliter» (85).

En el lib. IV sostiene que «Non est Deus instar puncti, sed est substantiae pelagus infinitum omnia essentians, omnia esse faciens, et omnium essentias sustinens» (86). «Ipse pater hanc essentiandi vim ita Christo totam tribuit, ut ille alias res omnes essentiet. Omnia per ipsum Christum, et in ipso sunt, et consistunt, ut docet Paulus» (87). «Ea ipsa Dei universalis, et omniformis essentia, homines et res alias omnes essentiat... Habet itaque Deus infinitorum millium essentias, et infinitorum millium naturas, non metaphisicae divisus, sed modis ineffabilibus» (88). «Nos contra unam solam rem esse dicimus, et habere infinitorum millium essentias, et infinitorum millium naturas» (89). «Hoc dicimus, quod rerum omnium essentia est ipse Deus, Deus ipse est comprehensio, et continentia rerum omnium... Ipse est pars nostra, et pars spiritus nostri, ut non per agrorum terrenam, sed coelestem ac divinam possessionem, nos merito dicamus: Dominus pars mea, et portio mea... per Christum est nobis decisa veluti portio spiritus divini, et de plenitudine eius nos omnes accepimus» (90). «Ultimo ex premissis comprobatur vetus illa sententia, omnia esse unum. Quia omnia sunt unum in Deo, in quo uno consistunt. Omnia esse unum in Asclepio, et ad Tatium filium, passim docet Trismegistus. Melissus universitatem hanc in uno esse dixi inmutabili et infinito. Ad illud inmutabile alia mutabilia unum ita reducuntur. Qualitates, seu accidentales formae, cum priore forma unam formam faciunt... Noticiae quoque ipsi animae supervenientes in unam cum anima lucem coëunt, et spiritus in uno cum spiritu. Singula haec in unum

(84) Página 25. Ed. cit.
(85) Página 120. Ed. cit.
(86) Página 125. Ed. cit.
(87) Página 128. Ed. cit.
(88) Página 128. Ed. cit.
(89) Página 129. Ed. cit.
(90) Página 130. Ed. cit.

cum spiritu et luce coëunt: spiritus et lux sunt unum in Deo, ergo et alia sunt unum in eo, universali quadam ratione. Rerum ideae, in quibus res ipsae in esse uno consistunt, sunt unum in Deo, res alias eo medio unum cum Deo esse facientes, in umbra eius veritatis, qua Christus sine medio est hypostatice unum cum Deo. Meminisse semper oportet, in omnibus esse analogias ad caput ipsum Christum. Meminisse item, esse varios divinitatis modos et subordinationes. Parmenides ergo et Melissi de unico principio sententia, hoc modo vera erit. Hoc Xenophanes, Parmenidis preceptor aperte declaravit ,principium illud unum dicens esse Deum. Anaximander quoque dixi esse unicum infinitum cunctorum principium. Democritus et Anaxagoras multorum principiorum substantiam unam esse dixerunt, sed formas diversas. Quod in divinis ideis locum habet. Trismegisti doctrinam, veritati propinquam, hi omnes noverunt, quam Aristoteles ignoravit. Unicum est principium, unica verbi lux, lux omniformis, et caput omnium, Iesus Christus dominus noster, principium creaturarum Dei» (91).

En el lib. V sostiene que: «Per Christum est creatori adiuncta creatura, complasmata, ei mixta et unita, tam in carne quam in spiritu, hypostatice unam cum Deo. Hoc est mysterium magnum, et substantialis nostra unio cum patre per filium» (92). «Dubitare iterum quis potèst. Si in unum cum anima nostra substantiam coit spiritus sanctus, quid illud totum est? Respondeo. Est anima, et est Spiritus Sanctus. Deitatis illa positio nec speciei nec individui nomen mutat. Est anima in spiritu sancto, et spiritus sanctus in anima. Sicut Deus est in Christo, Christus in Deo, et Christus est Deus manens homo, ita anima sublimi regeneratione, per hypostaticam unionem fit spiritus sanctus, et manet anima, sicut homo fit Deus, et unum cum Deo. Quod autem illud totum una substantia sit ,velut ignis cum igne, lucem cum lumine, ultra iam dicta intelliges manifeste, si vitalem ipsum totum spiritum Christi consideres, in quo est anima et spiritus sanctus, ens unum» (93).

En el lib. VI, o diálogo I, afirma que: «De substantia ipsa spiritus Christi, quodam spirationis defluxu, emanavit angelorum substantia et animarum» (94). «Anima Christi in propria divinitatis essentia, totam mundi animationem ab aeterno spirat, et ab ea est symbolum deita-

(91) Páginas 161 y 162. Ed. cit.
(92) Página 166. Ed. cit.
(93) Página 195. Ed. cit.
(94) Página 220. Ed. cit.

tis in anima nostra... Anima eius essentialem animationem ab aterno continet, a qua aliae animae spirabantur, cum ipsius symbolo quodam» (95).

En el lib. VII, o diálogo II, defiende Servet que: «Unus Christus divina et humana, in unius sui corporis plasmate recapitulat, sicut et reliqua omnia in ipso sunt. Creata et increata unum in ipso sunt. Deus et homo unum in ipso sunt» (96). «Universali quadam ratione omnia componuntur ex Deo, seu ex ipso constant. Omnia ex Deo. Omnia ex ipso, per ipsum, et in ipso. Solus Deus est per se ens. Solus Deus est ipsa simplicitas, forma et essentia; a quo reliqua compositionem, constitutionem, formationem et dependentiam habent. Solus ipse est vita reliqua vivificans, et suis modis constituens, etiam angelos et animas» (97). «Sicut verbum Dei est hypostatice homo, ita spiritus Dei est hypostatice spiritus hominis. Sicut nomen verbi communicatur homini, ita nomen spiritus sancti communicatur spiritui hominis» (98). «Ipse [se refiere a nuestro Señor Jesucristo] est rerum omnium essentia, ut de Jehovah dicebamus» (99). «In eo [en Cristo] est omnium exemplaris cognitio, et re ipsa in eo sunt rerum omnium principia, ab ipso Christo in creaturas omnes flunt essentiae» (100).

El panteísmo es tan propio de la Filosofía servetiana que el Hereje de Villanueva de Sijena hace respecto al panteísmo lo que no hace respecto a ningún otro concepto filosófico: una relación de precedentes, verdadera historia, aunque incompleta, del panteísmo (101). Platón, dice Servet, en el lib. IV y tratando del nombre de Dios, Jehová, en los diálogos *Parménides*, *Cratylo* y *Fedón*, cita a algunos antiguos que aseguraban existía un primer sér en el cual se contiene todo. Este sér uno es *per se* hermoso y bueno. Los demás séres sólo son hermosos y buenos en cuanto que participan de este sér. El sér uno anima al mundo, es ciertamente, contiene en sí todas las naturalezas y a todas las adorna. En el diálogo *Cratylo*, Sócrates llama a Dios esencia de la naturaleza, porque la contiene. Por un orden natural, todos los movimientos se reducen a un primer motor, todas las naturalezas a una naturaleza, y todas las vidas a una primera vida, que a todas las contiene. Jámblico, Macrobio y Filón hablan de otros antiquísimos

(95) Página 232. Ed. cit.
(96) Página 269. Ed. cit.
(97) Páginas 270 y 271. Ed. cit.
(98) Página 273. Ed. cit.
(99) Página 282. Ed. cit.
(100) Página 283. Ed. cit.
(101) Páginas 130-133. Ed. cit.

filósofos que defendían que la mente primera es la madre, la causa de las formas de las cosas, que a todas éstas comunicó su imagen por el espíritu y la luz. Porfirio, en el lib. X *De laudibus Philosophiae*, habla de un oráculo de Apolo que aseguró que Dios es forma, alma y espíritu de todas las cosas. Según Plutarco, entre los egipcios la diosa de la sabiduría tenía esta inscripción: yo soy todo lo que fué, lo que es y lo que será. Séneca dice que la sabiduría contiene en sí todas las cosas. Dios es todo lo que ves y lo que no ve. Plotino, en el libro *De Providentia*, enseña lo mismo. La mente eterna, en la que están todas las cosas, lo contiene todo; y de ella es sombra e imagen este mundo. Trimegisto asegura que Dios es la naturaleza de todas las cosas: en Él existe toda naturaleza; es algo que está en todos los séres: el principio, el conjunto y el sostén de todas las cosas, es el ser mismo de todas las cosas. Los platónicos afirman que el espíritu del universo todo lo sostiene y vivifica. Hasta en las Sagradas Escrituras quiere hallar Servet precedentes panteístas; y así cita: las palabras de David: «Auferes spiritum eorum, et deficient, et in pulverem suum revertentur» (102), para afirmar que como Dios retire su espíritu mueren las almas; y las de San Pablo en el Areópago de Atenas: «in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus» (103).

Hay en el tratado *Christianismi restitutio* algunas doctrinas filosóficas que voy a presentar ordenándolas según se refieran a la Cosmología, la Psicología o la Teodicea. De Lógica, Ontología y Moral, puede decirse que ni incidentalmente trata Servet.

En Cosmología lo más interesante que hay en Servet es la famosa teoría de la luz, nuevo brote del panteísmo servetiano. Independientemente de ella enuncia nuestro Autor algún principio cosmológico, como el del helimorfismo peripatético: «forma est quae dat esse rei» (104), etc.; pero no se detiene en ellos, ni ofrece tampoco originalidad alguna.

Ya en el lib. IV, al exponer el nombre de Dios Jehová, habla Servet de la luz: «Per angelos Deus lucem suam mittit, et hoc ipsum est ipsemet Deus: et Christus ipse est eius lucis dispensator, eam de substantia sua mittens, spiritum de substantia sua mittens, cui angeli ministrant» (105). Es, pues, la luz algo de la sustancia divina de Cristo, que Él da y comunica por ministerio de los ángeles.

---

(102) Salmo CIII, vers. XXIX.
(103) *Hechos de los Apóstoles*, cap. XVII, vers. XXVIII.
(104) Libro II, pág. 77. Ed. cit.
(105) Página 128. Ed. cit.

Pero donde Servet desarrolla ampliamente su teoría de la luz es al exponer, en el mismo lib. IV, cómo Cristo lo es todo. No explicaríamos suficientemente la esencia de Cristo, dice Servet, si no dedujéramos de ella los principios de las cosas naturales y no mostrásemos que Él es el principio de todas las cosas. El Verbo es la luz; y ésta, por su propia razón, consiste y está en Cristo. Todo se constituye por la luz: ella es lo que da el ser a las cosas, es la forma de las mismas cosas. La tierra era informe e invisible mientras no participaba de la luz. El alma y el espíritu de las cosas están también en la luz: ésta es la vida del hombre y la vida del espíritu. La luz es la cosa más bella de éste y del otro mundo. En la luz consiste la idea de cualquiera cosa: ella es lo único que transforma; y de ella procede toda forma, y el ornato de este mundo. Todo lo que aparece y se muestra es luz. Si Aristóteles hubiera alcanzado todo esto, hubiera entendido cómo la luz es el principio formal de la naturaleza de todas las cosas: cómo las formas e imágenes divinas se hallan en las cosas como principios primeros de las mismas; y cómo la luz es la entelequia del alma, esto es, acto y agitación continua y energía vivificante. Pero Aristóteles y todos los sofistas, desconociendo la generación de Cristo, y la luz del Verbo y Espíritu de Dios, ignoraron, también, la formación de las cosas, puesto que ellas se engendran y propagan por analogía a la generación de Cristo. Todo se constituye por la luz, y sin ella nada existe: no hay creatura en quien no resplandezca la luz del Creador. La variedad de formas proviene de la diversa comixtión de la luz. De la luz divina y del resplandor adquirido por el alma resulta una luz de donde provienen las formas espirituales que existen en nosotros. De la luz del sol y del esplendor innato y natural de los elementos, resulta otra luz de la cual proceden las formas de las cosas, las sustancias, siendo la materia de las mismas los elementos superiores. Estos son los principios naturales de las cosas y de la generación y corrupción. Cierto es que el calor y el frío obran en las cosas; pero ambos provienen de la luz.

De toda esta teoría sobre la luz infiere Servet las conclusiones siguientes:

Primera. Ahora ya nada se crea ni se produce sin sujeto preexistente: las cosas se propagan unas de otras mediante generaciones y corrupciones, en virtud de la luz. Todas las acciones y transmutaciones se hacen principalmente por la luz, tanto en lo corporal como en lo espiritual, y así en Cristo como en nosotros. En lo espiritual toda energía procede de la luz; la luz espiritual, esencián-

dolo todo, todo lo ilustra. En lo corporal, la luz es el origen de las formas sustanciales, y el principio activo de ellas. Todo procede de la luz: el calor, la frialdad, la sequedad, la humedad, los colores...

Segunda. Dios creó al principio, produciéndolo de la nada, sin materia preexistente: el cielo y la tierra y la luz. Todo lo demás fué creado después; y lo fué, no *ex nihilo*, como aquellos primeros séres. Entonces se creó el agua; de ésta se hicieron los cielos; por evaporación resultó el aire; de éste, la materia; y de la luz se hizo el fuego, etc.

Tercera. No se equivocó Tales de Mileto cuando dijo que del agua se había hecho todo: de suyo el agua es inepta para que de ella se haga algo; pero la forma de la tierra procede del agua.

Cuarta. Antes que el cielo o el firmamento se hizo la tierra, puesto que se hizo del agua; y ésta fué creada en el mismo momento que la tierra.

Quinta. Hay dos cielos creados: uno aéreo y de las aguas, y otro el de los ángeles; y un tercer cielo increado, el cielo de los cielos, propio de la divinidad y que habitan el Padre y Cristo.

Sexta. El agua, el aire y el fuego tienen cierta materia celeste, distinta de la materia terrena.

Séptima. En las cosas naturales hay cuatro principios: dos materiales: la tierra y el agua; y dos formales: la luz solar, que calienta y seca, y el esplendor acuoso, que refresca y humedece. Todos cuatro son llamados cualidades primeras y elementos.

Más abajo, al hablar de las ideas divinas, encontraremos ocasión de tornar a esta teoría servetiana de la luz.

De Psicología expone Servet algunos puntos, y muy importantes.

En el lib. V declara lo que para él es el alma humana. Dios espira en nosotros el alma; y, por esto, se dice que nos da su espíritu. Nuestra alma se cierta luz de Dios, una chispa del espíritu de Dios, imagen de Él: creada y semejante a esa divina sabiduría; y posee por naturaleza y como algo propio e innato la luz de la divinidad. Al primer hombre, Adán, por conducto de las narices, le inspiró Dios el alma. Dios sustenta con su espíritu nuestro hálito vital para que nosotros vivamos, nos movamos y seamos en Él.

Intima relación guarda con esta opinión de Servet sobre el alma y la luz su doctrina sobre si el alma es material o inmaterial. En el primero de los diálogos *De Trinitate*, que es el lib. VI de este tratado, pregunta Pedro, interlocutor del diálogo y quien, como antes dije, propone los temas del coloquio, si la sustancia de los ángeles y de las almas es material. Miguel, esto es, el propio Servet, contesta

recordando la doctrina de Filón y de los estoicos. Según el primero puede llamarse material la sustancia que es penetrada por otra y que recibe a otra dentro de sí. Tal es, para algunos, la sustancia de los ángeles y del alma, porque la penetra la luz de Dios. Penetran a la misma alma otras formas distintas de la luz de Dios, pues recibe en sí varias formas luminosas a modo de materia. La sustancia del alma es divisible, como lo son los séres todos a excepción de Dios: pues la luz a todos los penetra, y, por consiguiente, los divide. Por esto, Filón hace materiales a las sustancias de los ángeles y de las almas. Los estoicos, según refiere Clemente Alejandrino, dijeron que Dios era cuerpo y esencia del espíritu, «sicut animam et angelum» (106). Después de referirse a estas opiniones ajenas, dice Servet hablando, al parecer, por cuenta propia: «Angeli igitur et animae non male priscis dicuntur esse spiritualia corpora, substantiae cuiusdam tenuissimae velut incorporeae» (107).

Como muchos filósofos, distingue Servet en el hombre el alma y la mente. En efecto, en el diálogo I *De Trinitate*, lib. VI de este tratado, expone que, según Demócrito, el alma y la mente son en el hombre la misma cosa *simpliciter*. Anaxágoras, sin embargo, las tenía por realidades distintas: el alma entidad animal, y la mente intelectual. Después de referirse a estas opiniones ajenas, formula Servet la suya propia en estos términos: «Mens prima est Deus, cuius est innata nobis proprietas, ob quam et animam ipsa rationalis mens dicitur. Ut res quoque distincta, animae supervenit nova mens, spiritus novus, unum cum ea substantialiter faciens. Paulus mentem discernit a spiritu, mentem vocans ipsam communem intelligentiam et spiritu in impetu super additum. I. Cor. 14. Quoque modo mens est anima ipsa, et mens est veluti pars animae. Spiritus est anima, et spiritus est veluti pars animae» (108).

Más abajo, en el mismo diálogo II o lib. VII, Servet dice en dos palabras lo que para él es el alma: «Ex divino et humano spiritu est in nobis unus spiritus. Ex inspirata a Deo, et elementari nostra substantia, est in nobis una substantialis anima» (109).

Ya en el párrafo anterior indica Servet cuál es su sentencia sobre el origen del alma; pero con mayor claridad expone este punto en el diálogo I, o lib. VI, a la vez que vuelve sobre la cuestión de la naturaleza del alma: «Animae substantiam dixi esse spiraculum, ex

---

(106) y (107) Página 223. Ed. cit.
(108) Página 226. Ed. cit.
(109) Página 268. Ed. cit.

aetherea a Deo inspirata, et hac elementari substantia, simul in unum conflatum; et tunc eam incipere, quando in praeparatum corpus a Deo inspiratur. Eam impsam dixi purioris sanguinis, lucidum vaporem, simul elementarem et aethereum; et elementarem simul aqueum, aëreum et igneum. Huic sententiae suscribit Hipparcus, Democritus, et Leucippus, qui igneam esse dixerunt: Anaximenes et Diogenes, qui aëream; Hippon qui aqueam; et Critias, qui sanguineam. Suscribent Empedocles et Plato, qui ex omnibus elementis eam constare censent. Pytagoras ac Philolaus, qui aiunt esse compositam harmoniam. Suscribet Alcmeon dicens esse substantiam aethereani, Critolaus, quintam essentiam. Posidonius ideam, Heraclitus physicus astrorum scintillam. Heraclitus alter Ponticus lucem. Suscribent quoque, qui ex traduce esse animam dixerunt: et alii, qui ex Deo. Est vere anima ea omnia. Est substantia aetherea, ab archetypo Christi delibata, elementaris substantiae symbolum habens, sicut est in ea symbolum spiritus et lucis Dei. Illud substantiale spiraculum, quod creatum dicitur, et cum ipsa deitate immissum est, spiritualis quaedam lux, ideam divinam referens, ipsi Deo insita, a quo spirata illustratur et iterum nova spiratione, in unam cum eo lucem substantialiter coït per spiritum sanctum» (110).

En el diálogo II, o lib. VII, Pedro pregunta cuándo espira Dios en el hombre el alma; y Miguel, es decir, el propio Servet, responde con una doctrina estrafalaria de veras, según la cual el hombre no tiene alma propia hasta el momento en que nace, sino que hasta entonces vive por el alma de su madre: «Quando incipit homo spirare, quando nascitur. In utero non est inspiratio, nec respiratio, nec propria anima vivit foetus, sed anima matris, veluti pars matris, vitali quem diximus spiritu per umblicares arterias inmisso, in quibus contenti spiritus munus non cessat, donec nascitur homo... Cum ergo foetus in utero nec inspirationem nec respirationem habeat, ita nec animam propriam habet» (111).

En el mismo diálogo I, o lib. VI, trata Servet de las relaciones del alma y el cuerpo. El alma es afectada según el cuerpo; y, como enseña Galeno, las costumbres de aquélla siguen el temperamento de éste. Por las enfermedades del cuerpo se aflige el alma de muy varios modos. En el alma hay idea del cuerpo; y en éste existen los elementos y gérmenes que producen las almas y formas sustanciales.

(110) Páginas 225 y 226. Ed. cit.
(111) Página 258. Ed. cit.

Sobre la sede propia del alma humana, Servet dice, en el lib. V y poco después de escribir su célebre pasaje sobre la circulación pulmonar, que el alma racional no tiene por sede propia toda la masa y mole cerebral, pues ésta es fría y carece de sentidos; y que los espacios vacíos de los ventrículos cerebrales son los que contienen el alma. La mente, en cuanto distinta del alma, se halla en los vasos corvídeos.

A continuacion habla Servet del número y localización de los sentidos internos: «Sunt itaque in cerebro ventriculi quatuor, et sensus interiores tres. Nam priores duo ventriculi sensum unum communem faciunt, imaginum receptorem. Media est cogitatio, et extrema memoria» (112).

En este mismo tratado Servet defiende decididamente la existencia de la libertad en el hombre; y así, al explicar, en el lib. II, cómo nuestro Señor Jesucristo es, según dice el Apóstol San Pablo, el primogénito de las criaturas, afirma que, así como Dios quiere con libertad y tiene libre albedrío, así dió al hombre poder y querer libre dentro de ciertos límites. La predestinación no implica fatalidad en los acontecimientos; y se equivocan los que suponen que, porque Dios preordene las cosas, éstas acaecen necesariamente.

Con bastante incongruencia sostiene Servet, en el diálogo I o lib. VI, que las almas separadas de los cuerpos se tornan más imbéciles de lo que eran unidas a éstos, porque quedan privadas de lo que les es natural. Sin embargo, estas almas, dice Servet, conservan los sentidos y la voz.

Otra opinión rara e incongruente es la que sostiene nuestro Autor en el diálogo II, o lib. VII, negando el alma a las plantas y atribuyendo al calor las funciones que ordinariamente se asignan al alma vegetativa. Sólo hay alma donde hay respiración: «In lingua sancta non dicitur anima, nisi ubi est respiratio. Ideo in plantis non dicimus animam aliquam. Nutrix et auctrix facultas fit specifica quadam vi innati caloris, cum insista ideae divinitate. Ignis ita fere seipsum auget, attrahendo alimentum. Vita in plantis dicitur, non vita animae, sed vita formalis illius caloris, ut in lucerna dicimus ignem vivere, sed extinctum esse» (113).

Poco después trata Servet del alma de los brutos. Cree que esas almas son sacadas de la potencia de la luz creada: «Animae brutorum eliciuntur de potentia lucis creatae, in qua diximus esse ενδελεχειαν

(112) Página 177. Ed. cit.
(113) Página 257. Ed. cit.

vivificam: ideo mortales, sicut formae ratione sunt reliqua corruptibilia. Spiritum suum in aërei flatus universali energia illis impartitur Deus, inspirationem et respirationem donans, sicut in aliis rebus est varia spiritus et lucis energia: ex qua tamen non sequitur inmortalitas propriae substantiae, sed solius ideae» (114).

De Teodicea estudia Servet en este tratado dos cuestiones, principalmente: la de las ideas divinas, y la de la armonía entre la acción de Dios y la libertad humana.

En el lib. IV afirma Servet que en Dios se hallan desde la eternidad las imágenes o representaciones de todas las cosas. Las ideas resplandecen *ab aeterno* en la sabiduría divina, en el Verbo, que es el arquetipo de todos los séres creados. En Sí mismo, y en su propia luz, ve Dios todas las cosas como en un espejo resplandeciente.

Buscando el origen de esta doctrina, defiende Servet que ella fué admitida desde el principio del mundo, y enseñada en la Santa Biblia por los libros escritos por Moisés, Job, David, Salomón... También la profesaron los caldeos y los egipcios, Zoroastro, Trimegisto, Platón...

Además de las pruebas exclusivamente teológicas y escriturarias, de las cuales yo no debo ocuparme en esta Historia, expone Servet varios argumentos racionales o filosóficos para demostrar la existencia de las ideas divinas.

«Nam ille [Dios] omnium formas sustinet et ita sustinendo, eas in se ipso videt, in sua luce apparentes. Quas apparientias nos vocamus ideas» (115). «Deus ipse rerum species et ideas mentibus hominum indit. Ad imaginem enim Dei species rerum concipit homo» (116).

Si Dios hizo el microcosmos a imitación de algún ejemplar y respondiendo a éste, es innegable que en Dios existen ideas ejemplares. En el microcosmos se contiene y sintetiza cuanto hay en el universo. Luego en Dios hay idea ejemplar de todo el universo.

El mismo ejemplar del hombre lo contiene todo, como todo se contiene en Cristo, y como en una misma alma hay ejemplares de muchas cosas.

Cuando Dios mandaba hacer alguna cosa, es decir, cuando la creaba, manifestaba visiblemente la forma o ejemplar de esa misma cosa.

En Dios, y, por consiguiente, en las ideas ejemplares divinas, vieron los profetas sus vaticinios.

---

(114) Página 261. Ed. cit.
(115) Página 138. Ed. cit.
(116) Página 138. Ed. cit.

Lo que ocurre en el ojo humano es una semejanza y una prueba de la existencia de las ideas divinas :Las formas e imágenes de las cosas visibles son recogidas en el espejo y después se reflejan en el ojo y llevan en sí a éste la forma o imagen del objeto visto en el espejo. Así todas las cosas son reflejos y representaciones de Dios.

Todas las cosas se contienen en la luz del Verbo: en Él relucen perpetuamente todas las ideas. Si alguien viera claramente la esencia divina, o a Cristo, que es todo el esplendor de Dios, vería allí lo que es, lo que fué y lo que será: porque en el Verbo reluce formalmente todo esto.

Las ideas, tanto las divinas como las humanas, no sólo son formas ejemplares, sino formas sustanciales: porque en ellas está la razón natural de la relación y armonía mutua de las cosas. Estas, no sólo están representadas en la luz, sino que consisten en la luz: «Verbum illud, in quo omnia consistum, lux est» (117). Dios, viendo en Sí todas las cosas, las sustenta a todas y a cada una de ellas, y lo hace por las ideas. Por esto Platón y Proclo, intérprete de Platón, ponen en las ideas divinas, no sólo las formas ejemplares de las cosas, sino, también, las formas esenciales de ellas. De estas ideas divinas dependen todos los séres criados. En la luz divina están, también, las fuerzas originales de todas las cosas; y de ellas pasan esas fuerzas a la luz creada, que, como algo semejante a la lùz primera, contiene en sí las propiedades y virtudes de las formas sustanciales de las cosas. El alma misma es un símbolo de la luz: porque por la luz contiene las semillas de las que nacen las propiedades de las cosas, como el Verbo contiene en Sí la razón formal y los gérmenes de todos los séres. Los animales y las plantas no podrían propagarse si no hubiera en ellos cierta participación de esta razón formal, es decir, de las ideas que de ellos preexisten en la mente divina. El alma no podría producir la verdad, convirtiéndose y reflexionando sobre sí misma, si no hubiera en ella un seminario divino de verdad. Luego en el alma, y en todas las cosas, hay un modo natural, un como seminario de luz, participación del Verbo y de la idea divina, en quien está la luz y la vida de cuanto resplandece y vive.

La verdad está en las ideas, no en los cuerpos. Como las formas y los cuerpos de este mundo están en flujo y mudanza constantes y no permanecen nunca en un estado fijo, colige Platón, en el *Timeo*, que tienen un ser flojo e imperfecto, y que debe existir otro estado en el

(117) Página 145. Ed. cit.

que las cosas permanezcan fijas y constantes. De aquí resulta la paradoja de los platónicos: los cuerpos no son la verdad, ésta no existe en ellos. Y la razón es porque si decimos: Sócrates, por ejemplo, es esto, antes de que termine la oración deja de existir el atributo: luego cuando lo pronuncian los labios, Sócrates ya no es lo que la oración afirma. Luego en los cuerpos; no hay ni puede haber verdad, porque se mudaría al mudarse los cuerpos, y de suyo la verdad es inmutable. La verdad está, tan sólo, en las ideas de la mente; y sólo Dios es la verdad.

La idea divina de cada cosa es lo que da el ser específico a la forma de cada una de las mismas cosas: «Si in rebus aliis ideam divinam excludas, nihil dicitur lapidis, nihil aurum, nihil caro, nihil anima, nihil homo; cum idea divina sit, quae dat esse specificum et individuale, et quae ipsi formae creatae dat esse formae... Inseparabilis a re quavis est idea, ut a filio Dei deitas. Inseparabilis est, sicut quibusdam dicitur inseparabilis quantitas a re quanta, et figura a re figurata. Imo idea est quantitas rei, idea est figura, idea est unitas» (118).

De las relaciones y armonía entre la acción divina y el libre albedrío en los actos del hombre, se ocupa Servet en el diálogo II, o libro VII, del tratado. Después de sentar que no entraña mutación intrínseca en Dios la diferente dilección que tiene a los séres ni la diversa unión de Él con unos que con otros, sino que esto supone diversidad de relaciones de las cosas con Dios, aproximándose a Él unas más que otras, Pedro, que, como sabemos, es el interlocutor del diálogo que formula las cuestiones, pregunta si Dios es quien obra el pecado en el demonio y en los hombres. Miguel, el interlocutor que resuelve las cuestiones y por cuya boca habla Servet, responde que eso parece ser lo que pensaron los estoicos y los magos al defender el *servum arbitrium;* pero que se equivocaron totalmente: «Nam Deus agit in nobis hoc ipsum, ut libere agamus. Artificium est mirabile, et actionis divinae varii sunt modi, sicut est multiplex virtus et spiritus eius. Ac si actio non esset declarata peccatum, ipse virtute naturali sustentat et agit ad essentiam facti; nihilominus bonus spiritus occurrit, dictans ne agatur. Factum Dei odit, et naturalem faciendi opem non denegat. Tale vult esse artificum facultatis liberae, cui adscribitur ratio pecandi. Sicut Deus liber est, ita liberam illam facultatem, ut vult, varie communicat. Servum in ipso creatore esse arbitrium, nos concluderemus, si in creaturis nihil nisi servum arbi-

(118) Página 278. Ed. cit.

trium relucere videremus: in iis praesertim, quae sunt vera Dei imago, et in quibus mens divina relucet. Si Christus habet plene liberum arbitrium, et nos aliquid habemus, eius spiritu et libertate donati, eiusque in omnibus vere participes» (119).

En seguida armoniza Servet la presciencia divina con la libertad humana. Algunos creen, dice Pedro, que habiendo Dios preordenado las cosas, éstas no pueden suceder de otro modo que como Él las ha dispuesto; y que, por ello, son incompatibles la presciencia divina y la libertad humana. Sin embargo: «Falsa suppositione tempus illi in Deo supponunt, unde et falsum inferunt, contesta Servet, hablando por boca de Miguel, Quae nunc fiunt, non solum ab aeterno cognoscit Deus, sed videt sibi praesentia: libere fieri videt, et ita ordinat. Alioqui nec Christus ipse liber est in factis suis, quia Deus iuxta eorum rationem antea cognovit et ordinavit. Ex eo ipso, quod Deo nihil est futurum, concludit Philo, in lib. de mundo, cum providentia stare liberum arbitrium in homine, in quo mens divina relucet» (120).

V. Juicio de Servet como filósofo.

Después de lo expuesto no es difícil juzgar a Servet como filósofo.

En cuanto al método hay en nuestro desgraciado compatriota algunas buenas cualidades: tiene tendencia a la síntesis, a reducir lo vario y lo complejo a la unidad; hay en él consecuencia en las deducciones, que le hace no arredrarse ni retroceder ante conclusiones aterradoras, una vez admitidos previamente los principios de donde ellas fluyen... Pero sobre estas buenas cualidades del Hereje aragonés dominan y sobresalen un número grandísimo de defectos y de máculas de índole filosófica, atañentes al procedimiento y a la técnica filosófica de sus libros. Incongruencia, desorden en la exposición, repeticiones en la doctrina, confusión en las ideas, falta de fundamento en algunos puntos, incongruencias desconcertantes, opiniones estrafalarias, incomprensión y desconocimiento del *quid* de ciertos conceptos metafísicos... Muchas de las páginas de Servet parecen escritas por un hombre agudo y de ingenio, estudioso y erudito; pero que ha tenido la desgracia de perder el juicio, y que delira con el tema de su monomanía.

Respecto al origen y al carácter dominante de la Filosofía serve-

(119) Páginas 284 y 285. Ed. cit.
(120) Página 285. Ed. cit.

tiana tampoco es difícil el juicio. En Servet hay influencias varias. En él se ven opiniones claramente materialistas, sobre todo, en Cosmología y Psicología; hay doctrinas peripatéticas, como la teoría del conocimiento que sigue y en la que se funda al combatir filosóficamente, en el lib. I *De Trinitate divina*, el dogma fundamental de nuestra Fe Cristiana: «Nihil est in intellectu, quin secundum se, vel aliquid simile, seu proportionabile, prius fuerit in sensu» (121), citando expresamente, en abono de esta doctrina, los libros en los que el Estagirita la enseña; hay doctrinas filosóficas ciertamente católicas y escolásticas, como la defensa del libre albedrío humano y la conciliación entre la operación de Dios en los actos del hombre y la libertad de éste; al tratar de la cual enuncia Servet, en 1553, uno de los pirncipios fundamentales en que bastantes años después se apoyaron los bañesianos al defender la conciliación entre la premoción física y la libertad humana, a saber: Dios obra en el hombre, mas de suerte que a la vez y sometido a la moción divina, el hombre obra libremente: «Deus agit in nobis hoc ipsum, ut libere agamus» (122)... Entre todas estas influencias y caracteres de la Filosofía servetiana sobresalen marcadísimamente dos: el panteísmo y el neoplatonismo.

Que Servet es panteísta, y que esta nota domina e informa casi toda su doctrina filosófica, no es posible ni negarlo ni ponerlo en duda después de resumen del las doctrinas filosóficas del Escritor de Villanueva de Sijena qué acabamos de presentar. Que este panteísmo sea de origen neoplatónico, nadie que conozca las obras de Plotino, de Jámblico, de Proclo..., por un lado, y las de Servet, por otro, lo podrá negar. Al escuchar el Antitrinitario español exponer sus herejías, sobre lo que son el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, ¿quién no recuerda las doctrinas de Plotino, recopiladas por su discípulo Porfirio en las seis *Enéadas*, sobre la famosa triada: lo *uno* y sus dos primeras emanaciones: la *inteligencia* y el *alma universal*? Al oír explicar a Servet cómo Dios se manifiesta en todos los séres, y está en todos ellos esenciándolos y como *sustratum* de todos, ¿quién no vuelve el pensamiento a la unidad esencial y a su desarrollo descendente de lo más a lo menos perfecto, según Proclo? Al ver cómo el Autor de *Christianismi restitutio* hace de las ideas, no sólo los arquetipos de las cosas, sino las formas sustanciales de los séres, ¿quién negará la conexión de Servet con Plotino y Proclo, a quienes nomi-

(121) Página 32. Ed. cit.
(122) *De Trinitate divina*, lib. II, pág. 284. *Christianismi restitutio*. Ed. cit.

nalmente cita el Escritor villanovano al desarrollar este punto? Al leer, en el tratado *De Trinitate divina*, que en los cuerpos no hay ni puede haber verdad, y que ésta se halla sólo en las ideas de la mente, ¿quién no creerá estar percibiendo las enseñanzas del Fundador de la Academia a través del neoplatonismo alejandrino? El propio Servet indica claramente este origen de sus doctrinas, citando nominalmente a Filón, Plotino, Porfirio, Trimegisto, Jámblico, Proclo..., es decir, a los neoplatónicos más famosos.

No es la originalidad de ideas lo más saliente de la Filosofía de Servet; pero, sin embargo, hay en ella algo que, indiscutiblemente, tiene novedad, cual es, principalmente, la teoría de la luz, que da modalidad muy característica al panteísmo servetiano.

En suma: como filósofo, Servet, ante todo, es panteísta con un panteísmo emanatistista e idealista que puede llamarse pancristianismo. Como dice Menéndez y Pelayo: «Nadie formuló en los siglos XV y XVI con fórmulas tan crudas y precisas como Servet el misticismo panteísta de los alejandrinos. Los llamados neoplatónicos de Italia, especialmente Marsilio Ficino, eran mucho más eclécticos que él, y desde luego mucho más cristianos. Bien puede decirse que, si no desde Scoto Erígena, a lo menos desde Amaury de Chartes y David de Dinant no había aparecido en la Europa cristiana un panteísta tan cerrado y consecuente como Servet. Desde este punto de vista es un personaje aislado y solitario en nuestra filosofía del siglo de oro, aunque como neoplatónico tiene cierta lejana analogía con Judas Abrabanel, o sea León Hebreo» (123).

(123) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. VI, t. IV, páginas 382 y 383. Ed. cit.

CAPÍTULO V.

OTROS PLATÓNICOS.

I. Traducciones, comentarios y estudios sobre Platón. Influencia de éste en los españoles del siglo XVI.

Aunque uno de los fenómenos de la Filosofía del Renacimiento fué la tendencia a enaltecer la doctrina platónica y presentarla como bandera contra la influencia arrolladora que Aristóteles ejercía en la Escolástica, hasta entonces dominante, Platón no tuvo en la España del siglo XVI verdadera escuela, si bien inspiró profundas simpatías a muchos de los ingenios hispanos (1), y «la Estética platónica fué, según Menéndez y Pelayo, la filosofía popular en España y en Italia durante todo el siglo XVI» (2).

Sólo dos helenistas españoles de la décima sexta centuria vertieron directamente al castellano algunos diálogos platónicos: Pedro Simón Abril, que tradujo el *Cratilo*, que versa sobre la recta razón de los hombres, y el *Gorgias*, que trata de Retórica; y el Br. Pedro de Rhua, que puso en nuestro idioma el *Critón*, coloquio sobre los deberes ciudadanos, y el *Fedón*, o tratado del alma; pero ninguna de estas versiones llegó a imprimirse.

Comentarios de las obras platónicas no salieron de las plumas españolas del siglo XVI otros que los que compuso Sebastián Fox Mor-

---

(1) El único trabajo que conozco sobre la historia del platonismo en España es el discurso académico de Menéndez y Pelayo: *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España*, incluído entre los *Ensayos de crítica filosófica* del mismo Autor. En tal estudio me fundaré principalmente para escribir este capítulo.

(2) *Historia de las ideas estéticas en España*, cap. VI, t. II, pág. 113. Ed. cit.

cillo sobre el *Timeo*, el *Fedón* y la *República*, según oportunamente vimos.

La tendencia a conciliar de algún modo a Platón y a Aristóteles, que tanto caracteriza la personalidad filosófica de León Hebreo y de Fox Morcillo, aunque con inclinación contraria a la de éstos, y dando preferencia al elemento peripatético sobre el académico, se advierte claramente en la *Philosophia sacra* de Francisco Vallés, de la que hemos de ocuparnos ex profeso, y en la prefacción que el Cardenal Don García de Loaysa puso a los comentarios del Dr. Pedro Martínez al tratado aristotélico *De coelo et mundo, ortu et interitu*, impresos en Alcalá de Henares en el año 1561, y que es la única muestra que nos queda del brillante talento filosófico de este ilustre Cardenal.

La influencia de la Filosofía platónica en escritores que no llegan a ser propiamente platónicos, es muy grande. Como ejemplos, nada más, pueden señalarse los siguientes:

Entre los escolásticos: Fray Melchor Cano, que en su inmortal tratado *De locis theologicis* (3) pensaba que la Filosofía Escolástica, sin abandonar la dirección aristotélica, debía inspirarse en algunos puntos en la doctrina platónica; Fray Bartolomé de Medina, que en la *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis*, elogia grandemente la doctrina platónica sobre el amor que hacia sí produce lo bello, llegando a escribir: «De qua re divinus Plato elegantissime in primis disseruit in dialogo qui Convivium appellatur» (4); Fray Domingo Báñez, que, en los *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*, inspirado en el *Fedro* y el *Hipias mayor*, define la belleza: «quaedam gratia et splendor rei, quae percepta per mentem vel auditum vel visum allicit animam» (5); el jesuíta Gabriel Vázquez, que atribuye cierta realidad propia a las cosas en el estado ideal, realidad que poseen las mismas cosas en las ideas arquetipas del entendimiento divino, pues sostiene que cuando las cosas se hallan objetivamente en el entendimiento de Dios, tienen en él como la existencia y las demás circunstancias que las cosas que serán hechas llegan a alcanzar en la realidad, y añade aún que el entendimiento divino conoce en los séres precisamente todas estas circunstancias; el eximio Suárez, que al tratar, en las *Disputationes Metaphisicae*, de si el sér es algo unívoco o análogo respecto a Dios y a las criaturas, asegura que, hablando con rigor,

(3) Libro X, cap. V.
(4) Página 378 de la edición de Salamanca de 1582.
(5) Columna 401 de la edición de Salamanca de 1584.

tienen razón los platónicos cuando sostienen que Dios no es tanto ente, sino el mismo ser, y que está sobre el ente, porque el término ente es concreto y significa un sujeto que tiene el ser, suponiendo distinción entre el sujeto que tiene el ser y el ser poseído por el sujeto, siendo éste ente, no por sí, sino por participación del ser, mientras que Dios, como posee el ser sin que éste se distinga de El ni sea algo extraño o participado respecto a su esencia, debe decirse que más bien que ente es superior al ente, es el mismo ser: «Deum non esse ens, sed supra ens, ut egregie declaravit Picus Mirand, opusc. *de Ente et uno*, cap. 3 et 4. ex nonnullis Platonicis». (6); el P. Benito Pererio, que pensó que las ideas platónicas son las razones ejemplares o arquetipas de los séres creados existentes en la mente divina, porque Dios debe poseerlas, pues obra siempre inteligentemente, estando, por consiguiente, las ideas separadas en verdad de las cosas singulares, y siendo inteligibles por sí mismas, eternas, inmortales y causa de los séres creados, y que si bien son múltiples objetiva y terminativamente, porque se refieren a múltiples séres, en cuanto al sujeto en quien residen, la inteligencia divina, y a la realidad de quien son imágenes, la esencia de Dios, tienen unidad absoluta, es decir, son una sola idea (7)...

Aunque «la filosofía de los humanistas tiende más al Liceo que a la Academia», según advirtió Menéndez y Pelayo (8), se observa en los humanistas españoles del siglo XVI influjo platónico muy marcado, como en el punto inicial de que arranca la *Minerva* del Brocense se nota la influencia del diálogo *Cratilo*, y como en el peripatético Juan Paez de Castro, quien, en 1547, escribía al historiado Jerónimo de Zurita: «voy juntando a Aristóteles con Platón, y los [lugares] de Platón sobre Aristóteles» (9)...

La influencia platónica se nota asimismo en muchos de los españoles cultos del siglo XVI aunque no fueran propiamente filósofos. El historiador Ambrosio de Morales, en el segundo de los quince discursos que agregó a las *Obras* del Maestro Hernán Pérez de Oliva, advierte cómo muchas de las doctrinas de Platón y de Aristóteles convienen en el fondo, aunque, por la distinta forma con que ambos

(6) Disputatio XXVIII, Sectio III, n.º 13.

(7) Vid. *Super libros «De anima» Aristotelis.* Códice D-426 de la Biblioteca Ambrosiana, de Milán.

(8) *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Ensayos de crítica filosófica.*

(9) *Progresos de la historia de Aragón* de Uztarroz y Dormer, Zaragoza, año 1878, Lib. IV, cap. XI, pág. 544.

maestros las enseñan, parecen diversas y aun opuestas. El médico Luis de Lemos, en su *Paradoxorum dialecticorum, libri duo*, pretende convencer a los peripatéticos de que, como lo hizo Platón, debe llamarse Dialéctica a la Metafísica y no a la Lógica formal. El arquitecto montañés Juan de Herrera, en su *Discurso sobre la figura cúbica*, aspira a la unidad propia de la doctrina platónica. El Capitán Francisco de Aldana dejó rasgos bien marcados de platonismo en sus libros *De amor platónico* y *De amor y hermosura*. El Abad de Vilabertrán Cosme Damián Hortolá, rector y restaurador de la Universidad de Barcelona y teólogo asistente al Concilio de Trento, probó lo versadísimo que era en las Filosofía Platónica...

Más acentuada aún está la influencia platónica en los ascetas y místicos que tan de veras inmortalizaron a la España del siglo XVI. Fray Luis de Granada, en su conocidísimo *Memorial* (10), expone la teoría de las ideas; y en las *Adiciones al Memorial* (11) hasta traduce el discurso que Platón pone en labios de Sócrates en el diálogo *El banquete*, hablando de la hermosura divina. Fray Juan de los Angeles, al escribir el libro de los *Triunfos del amor de Dios*, se propone seguir la doctrina de San Dionisio y «de Platón en su *Convite de amor*, porque entre todos los que de esta materia hablaron con justo título lleva la palma». El Beato Fray Alonso de Orozco llena su tratado *De la suavidad de Dios* de sentencias platónicas, y hasta llama a Platón divino filósofo. Malón de Chaide, en la cuarta parte de su libro acerca de la *Conversión de la Magdalena*, desarrolla un tratado sobre el amor siguiendo a los que mejor han estudiado esta materia, entre los cuales cita a Platón y a Plotino; y fundándose en la doctrina de las ideas existentes en el entendimiento divino...

Puede, en fin, concluirse que, si bien no fueron muchos los filósofos platónicos españoles del siglo XVI, la influencia del Fundador de la Academia se advierte en muchísimos libros; y brilla, sobre todo, en los *Diálogos* de León Hebreo y en las obras de Fox Morcillo.

---

(10) Segunda parte, cap. I.
(11) Capítulo XIV.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE ONOMÁSTICO.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.